أعلام الفكر الفلسفى الحديث

الأستاذ الدكتور

على حنفى محمود

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بكليتى الآداب – بطنطا وفرع كفر الشيخ

٢٠٠٦/٢٠٠٧



بسم الله الرحمن الرحيم

"وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة
وعلمك ما لم تكن تعلم"

صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عام

يسعدنى أن أضع بين يدى طلاب الفلسفة كتابنا هذا "رواد الفكر الفلسفى الحديث" كمقدمة لمجموعة من المؤلفات التى تستهدف تقديم اعلام الفلسفة الحديثة الذين حملوا أمانة الكلمة ومهدوا الطريق أمام عصر التنوير.

لقد اجتهدت فى هذا الكتاب أن أكون موجزا فى عرض بدايات الفكر الفلسفى الحديث ، وطابعة ومميزاته ، مشيرا إلى منهج دراسة الفلسفة الحديثة ، ثم ألمحت للمراحل الرئيسية لتطورها.

ولقد عرضت فى كتابى هذا لطائفة من الرواد الأوائل والمبرزين فى مجال الفكر الفلسفى فى العصور الحديثة الأوربية من أمثال: فرنسيس بيكون، ورينيه ديكارت، وباروخ اسبنيوزا، جون لوك وأخيرا هيجل.

وقد شملت هذه الدراسة جوانب مختلفة من أعمال هؤلاء الفلاسفة ، مما أتاح لنا الوقوف على كثير من الرؤى والمبادئ القيمة فى فكرهم.

راجيا من الله تعالى أن أكون قد قدمت اسهاما متواضعا فى القاء مزيد من الضوء الكاشف على هؤلاء الرواد.

والله ولى التوفيق

الإسكندرية فى ١٣ / ١ / ٢٠٠١

على حنفى محمود

فصل تمهيدى : مقدمات عامة

(١) بدايات الفكر الفلسفى الحديث

تمهيد :

لايمكن لأى مؤرخ للفلسفة الحديثة أن يحدد على وجه الدقة تاريخا معينا لبداية الفلسفة الحديثة أو نهايتها، وذلك لأن الفكر الفلسفى هو بمثابة سلسلة متصلة الحلقات، وان الجديد فيه لا يلغى القديم وانما ينضاف اليه. ومن هنا فان تقسيم الفلسفة الى مراحل وأطوار (العصر اليونانى، والعصور الوسطى والعصر الحديث ثم المعاصر) لايعنى بطبيعة الحال انقضاء كل عصر بفلسفته وانما يعنى ان خصائص أخرى وسمات جديدة تأتى مميزة لتفكير العصر.

ونحن نعلم ان سائر الفلسفات والتيارات الفكرية لاتتحدد بتواريخ فاصلة كما هو الشأن فى الوقائع التاريخية التى تتحدد بزمان ومكان معينين ولكنها تخضع لقانون التحول وهو التدرج والتطور يمضى بطيئا أو سريعا حتى يجئ وقت واذا به تام وواضح.

ومن هنا فإن تاريخ الفلسفة يمتاز من ناحية بالاتصال الوثيق بين حلقاته ومن ناحية أخرى بالتداخل ورغم ذلك فإن مؤرخى الفلسفة، اعتماد على التمييز بسمات معينة، قد قسموا تاريخ الفلسفة إلى الفلسفة القديمة أو الفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى وفلسفة العصرالحديث ثم الفلسفة المعاصرة.

لقد بدأت الفلسفة اليونانية كما نعلم منذ القرن السادس قبل الميلاد وامتدت طوال أحد عشر قرنا وانتهت رسميا عام ٥٢٩ ميلادية حين أصدرالامبراطور جوستنيان مرسوما بحظر تدريس الفلسفة باثينا.

أما الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى ، والتى تعرف باسم الفلسفة المدرسية لأنها كانت تعلم فى المدراس فقد بدأت فى القرن الثالث الميلادى وامتدت حتى القرن الرابع عشر .

ويبدأ التحول من العصور الوسطى الى العصر الحديث مع حدث تاريخى هو سقوط القسطنطينية فى يد الاتراك عام ١٤٥٣ ميلادية - فمع هذا السقوط انهارت الامبراطورية البيزنطية وهاجريقية علمائها الى ايطاليا حيث بدأت حركة النهضة الأوربية وانتشرت من ايطاليا الى فرنسا وانجلترا وألمانيا وهولندا.

ويختلف المؤرخون فى تحديد بداية الفلسفة المعاصرة ، فيرى بعض مؤرخى الفلسفة انها تبدأ عقب وفاة الفيلسوف الالمانى العظيم هيجل عام ١٨٣١ وتستمر حتى يومنا هذا، فى حين يرى آخرون أنها تبدأ مع مستهل القرن العشرين حيث ظهر تقديم العمل على النظر.

والواقع أن اخضاع تاريخ الفكر الفلسفى الطويل للتقسيم والتصنيف أمر لامفر منه لأنه السبيل الوحيد الذى يسمح للمؤرخ من عرض الأفكار الفلسفية عرضا متناسقا، على أنه ينبغى علينا فى الوقت عينه أن ندرك أن اخضاع نتاج وحصيلة الفلسفة لهذا التقسيم

لايعنى أبدا محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مرحلة من المراحل الفلسفية. كما أنه لايعنى كذلك انكار وجود نوع من التلاحم والتشابك الذى يربط بين مختلف هذه المراحل والأدوار التاريخية الفلسفية[1].

وعلى أية حال فاننا سنحاول فى دراستنا الاقتصار على مرحلة العصر الحديث والتى تبدأ من منتصف القرن الخامس عشر وتستمرحتى نهاية القرن التاسع عشر. وهذه الفترة هى ماتسمى بالفلسفة الحديثة.

وربما يتساءل الانسان عن عوامل نشوء النزعة العقلانية لدى الانسان الغربى الحديث الذى تمخض عن عصر النهضة وبالذات عن مدى تأثير الفكر اليونانى فى تكوين وتنمية تلك النزعه، ومما لاشك فيه أن الموضوع متداخل ومتشابك الى الحد الذى لا يمكن المرء من الرؤية الواضحة وربما تكون الاجابة بسيطة وساذجة اذا توخينا إلى اعادة اكتشاف الفلسفة اليونانية وخاصة آراء كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو والفلسفات الرواقية والابيقورية على أساس انها هى العامل الحاسم فى نشوء وتكوين العقلية الغربية الحديثة لأنه يستوجب علينا حينئذ أن نفسر لماذا وجد هذا الافتتان المفاجئ بالفكر اليونانى وبالأشياء اليونانية - ويحسن بنا أن نقول أن العامل اليونانى كان أحد عوامل كثيرة ومتشعبة وهى فى مجموعها هى التى أدت الى تكوين هذه العقلية التى نحن بصددها الآن.



---

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة، دار الكتب الجامعية بالاسكندرية، عام ١٩٦٩ ؛ ص ص ١١-٢٢.

ولقد كان الاعجاب بالفكر اليوناني والانعطاف الكبير نحو المخطوطات اليونانية هو أحد مظاهر النزعة العقلانية التى كانت تبحث عن تفسير انسانى عادى للكون وللإنسان يكون بديلا للتفاسير الدينية التى أصبحت موضعا للشك والريب ولقد استهوت فؤاد انسان مابعد النهضة فى أوروبا الفلسفة الرواقية خاصة لان الرواقيين كان يعتقدون فى وجود قانون طبيعى حاكم ومسيطر على الكون والانسان على السواء بحيث لاينفك من هذه السيطرة أحد ولاشئ من الأشياء ، ولقد ذهب هوجو جرونس الهولندى (٦٢٥م) الى تأكيد هذا القانون الكونى الشامل المهيمن وإلى تأكيد علوه على الفكر المسيحى وعلى استقلاله التام عن ذلك الفكر حتى بلغ إعجابه به إلى الحد الذى جعله يقول - وهو المسيحى المتدين - أن هذه القانون الطبيعى من الشمول والهيمنة بحيث لايستطيع الله نفسه أن يغيره ولا أن يخترقه[١].

والى جانب هذا المشرع والفقيه الهولندى البارز (هوجو جرونس). فلقد انحاز الى صفوف الرواقيين من رموز النهضة البارزة كل من مونتين (Montaiagne) وكاستجيلون صاحب الكورتية (الحاشية) ولقد عبر شكسبير عن اعجابه بالأفكار الرواقية فى شخصية هورشيو الصديق الحميم لهاملت والشاعر الرقيق المطبوع. وبالرغم من أننا

(١) دائرة المعارف البريطانية - المجلد الثالث ص٨٨٧-٨٩٤ مقال التنوير (Enlightment).

لانستطيع أن نعد فرانسيس بيكون رواقيا فى مجمل أفكاره ولكنه كثيرا ما كان يعبر عن أفكار رواقية كانت شائعة فى ذلك الحين. فمثلا نجد أن مونتين كان يعبر عن فلسفة رواقية عندما اعتبر الموت " جزأ من النظام الكونى وحقيقة من حقائق الوجود الطبيعى[١] وكذلك ذهب بيكون الى نفس الاعتقاد عندما قال: "أن الموت صديق لنا والذى لايكون مستعدا لاستضافته والترحيب به فى مسكنه ليس في سلام مع نفسه"[٢].

أ) العلم الجديد وتكوين العقلية الغربية :

لعلنا لانبالغ إذ قلنا أن الاراء العلمية التى صدع بها كل من جاليلو وكوبرنيكس وفرانسيس بيكون ونيوتن هى العامل الأكثر تأثيرا فى بلورة العقلية الغربية الحديثة؛ فلقد احدثت تلك الآراء رجع عنيف من قبل الكنيسة الكاثوليكية كما هو معروف وسببت صدمة هائلة للمتدينين المسيحيين الذين رأوها مناقضة تماما لكل الآراء المقدسة الانجيلية التى آمنوا بها ووقروها قرونا طويلة ومن جانب آخر فقد جرأت تلك العلوم الطبيعية المحدثة المفكرين المناوئين للكنيسة كما اسقطت هيبة المؤسسة الدينية فى أعينهم وصورت رجال الدين فى صورة الاعداء الرئيسين للحقيقة وللعلم ولحرية الناس فى أن يؤمنوا بما

---

(١) Anges Heller : Renaissance, P. 113.

(٢) المصدر السابق ص ١١٣.

يشاؤون من آراء ومعتقدات، وأصيب المجتمع الأوربى بأسرة بهزة عنيفة اهتزت لها كل أركانه التقليدية. ولم تكن التحولات التى احدثتها الاكتشافات مجردا أحداث عظيمة أو متفرقة لايربط بينها رابط أو صلة ولكنها كانت فى الواقع واحدة من أعظم الثورات فى تاريخ الانسانية كلها.

ولقد كانت الأفكار العلمية الجديدة من القوة والنصاعة بحيث شكلت خطرا ليس على الافكار الدينية المسيحية البالية فحسب ولكنها كانت أيضا خطرا على الافكار الفلسفية اليونانية التى كانت تطفح بقدر غير قليل من المغالطات والتناقضات، كما كانت تفتقر الى البنيات الواقعية المحسوسة والفلسفة اليونانية التقليدية كانت فلسفة تأملية وتعتمد على النظر العقلى غير المؤيد لا بالواقع المحسوس ولابوحى من السماء يقينى الدلالة والبرهان.

أما العلم الجديد فقد كان علما امبريقيا يؤيد نتائجه ونظرياته بالتجارب الحسية وبالبراهين التجريبية وبالتجربة العملية العلمية ولقد كان هذا العلم الجديد يتمتع بدرجة عالية جدا من الثقة بالنفس والمقدرة على اقامة البرهنة الواقعية والتجريبية على أبحاثه واكتشافاته والنتائج العملية التى توصل اليها - الى الدرجة التى مكنته من تحدى قوة الكنيسة ومعارضة أفكار ونظريات الكتاب المقدس (الانجيل).

ويرجع الفضل وبصورة رئيسية الى جاليليو فى بدء هذه الثورة العلمية فقد التقط القفاز حيث ظل ساقطا على الأرض منذ الضجة

الهائلة التى أحدثتها أفكار كوبر نيكس حول مركزية الكون وأن الشمس وليست الأرض هى المحور الذى تدور حوله المجموعة الشمسية.

لقد تمكن جاليليو أولا من إيجاد وصياغة قانون رياضى دقيق وصحيح عن الاجسام الساقطة ثم سمع باكتشاف المجهر المقرب (التلكسوب) فاستخدمه في اقامة برهنة رياضية حسابية رائعة على نظرية كوبر نيكس من أن الشمس هى مركز الكون وأن الأرض هى التى تدور حول الشمس وليس العكس، ولقد كان جاليليو من السذاجه بمكان عندما قام لتوة بنشر نتائج تلك الأبحاث غير منتبة إلى الضجة الهائلة التى سوف يحدثها هذا النشر خصوصا فى أوساط الكنيسة الكاثوليكية خاصة وفى الأوساط الدينية عامة. فقام بالفعل بنشرها فى عام ١٦٣٢ واهدى كتابة الذى ضمنه نتائج ابحاثه الهائلة تلك الى البابا نفسه ولكن هذه المجاملة لم تجده فتيلا فلم يلبث غير زمن وجيز من ظهور كتابة ذلك حتى جاء استدعاء عاجل من قبل البابا يأمره بالمثول أمام محكمه التفتيش الدينى التى كانت الكنيسة الكاثوليكية تستخدمها لكبت وقهر كل رأى حر يخالف تعاليم وأوامر البابا أو رجالات الكنيسة . وكانت تلك المحاكم تعد احكامها مسبقا وقبل مثول المتهمين وفعلا فوجئ جاليليو بحكم جاهز مسبق لدى مثولة أمام محكمة التفتيش (Lnguisition Court) تلك ولم تكن محاكمة جاليليو ممكنة أصلا فلقد كانت آراءه قد ذهبت بعيدا جدا عن محور الاراء التقليدية التى جاءت فى الانجيل وناقضتها تماما ولم يكن التقليديون يملكون زمام المبادرة ولا كانت لديهم المقدرة أصلا لفهم الاراء الجديدة

وماكانت قد صبغت فيه من قوانين رياضية صعبة ومعقدة ومؤيدة بالبراهين والأدلة الرياضية والاستقرائية التجريبية. ولكن على كل حال فلقد أفادت محاكمة جاليليو فى نشر افكاره على أوسع نطاق ممكن وجعلت منه الناطق الرسمى لقطاعات كبيرة من المثقفين فى أرجاء أوربا وأصبح اسمه من المشاهير فى يوم وليلة ، كما عانت سمعة الكنيسة ضربة قاضية اذ ظهر عجزها الكامل من مقارعه الحجة والبرهان بالبرهان وأصبح واضحا جليا أنها وقعت فريسة للخوف والهلع وانها وقد اعوزتها الحجة وافتقرت الى البرهان، لجأت الى العنف والارهاب لتغطية عجزها وفشلها وضعف موقفها، ويبقى اسم فرانسيس بيكون - بعد ذلك - ألمع اسم من بين العلماء الطبيعين الذين قادوا ثورة العلم الجديد ويظل بيكون - وعن جدارة النبى الاعظم من بين انبياء العلم الجديد ورسلة.

لقد كان (بيكون) قليل الثقة والايمان بمقدرة الرياضيات على تفسير العالم بخلاف جاليليو الذى كان يؤمن بامكانية وصف العالم الطبيعى وصفا دقيقا بواسطة قوانين الرياضيات ولعنا نلمح أثرا رواقيا فى آراء جاليليو هذه خاصة والرواقيون كانوا يؤمنون بأن القانون الشامل والمهيمن على هذا الوجود هو قانون عقلانى وأن تكوين الوجود- لذلك- تكوين عقلانى صارم لايعرف الفوضى أو المصادفة أو العشوائية وإنما ينطلق من ضرورة عقلية محضة- ومن هنا جاءت تعاليمهم فى ضرورة أن يلتزم التصرف والسلوك لدى الانسان أوامر القوانين الطبيعية لانه حينما يفعل ذلك يصبح سلوكه وأفعاله سلوكا

وانفعالا عقلية إذ أن العقل قابع فى ضمير الوجود فى كل حال من أحواله وفى كل شأن من شئونه، ولهذا السبب يرفع الرواقيون شعار التصرف وفقا للطبيعة باعتباره شعارا يدعوا الى التسليم بضرورات العقل الكلى الكامن فى كل مجال من مجالات الكون والوجود.

أما (بيكون) فقد كان يرى أن فكرة الاستقراء الواقعى (الاندكشن Lnduclion) هى انفتاح الى الطفرة العلمية المنشودة. ومن هذا المنطق تمكن (بيكون) من الاستفادة من اعمال ومؤلفات الفلاسفة الاسلاميين خاصة ابن رشد[١] وابن مباجه والكندي وأبو حيان التوحيدي وغيرهم فى بلورة مايسمى بالطريقة العملية أو المنهجية العلمية Scientific Method وهى الطريقة التى تعتمد على الملاحظة والتجربة والوصول الى افتراض لتفسير الحادثة أو الواقعة ثم السعى بعد ذلك الى اقامة البراهين العملية والتجريبية لاثبات صحتها وتأكيد قانونيتها.

ولقد كان رينيه ديكارت (١٦٥٠) نقيضا (لبيكون) فى هذا الصدد إذ أنه أراد أن يستنبط كل شئ من العقل - عد الافكار البسيطة التى تتميز بالوضوح والتمايز (Clear and distinct) وبهذا كان ديكارت

---

(١) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية - الجزء الثانى - ترجمه د./ زكى نجيب محمود وأحمد أمين (لجنة الترجمة والنشر الجامعية) القاهرة ص ١٩٥ ، ص ٢٥٤.

يدعو الى منهجية الاستدلال البرهانى اليقينى Deduction ولكن بالرغم من هذا الاختلاف الكبير فلقد ظل ديكارت، وبيكون متحدين فى معارضة الافكار التقليدية والعلم القديم الذى كانت تتبناه الكنيسة وتقوم عليه. كذلك كان الرجلان على اتفاق فى تسخير العلم الحديث لتقدم الانسانية وخيرها. كما كانا يريان الفصل التام بين الدين والعلم وضرورة أن يؤيد العلم الجديد بالتجارب العلمية ما أمكن ذلك.

أما اسحاق نيوتن، فقد تمكن من صياغة قوانين الحركه والجاذبية، مستخدما المبادئ والقواعد الرياضية البحته، ووضع طبقا لذلك قوانين الميكانيكا الرياضية الحديثة ونشر كل ذلك فى كتابة عن" الفلسفة الطبيعية لمبادئ الرياضيات" وفى هذا الكتاب، أورد نيوتن قانونه الجديد المكتشف عن الجاذبية الأرضية، كما وضع أسس التفاضل والتكامل الرياضى وظل فى صراع مع ليبنتز، الفيلسوف الألمانى الذى ادعى انه هو الذى وضع علم التفاضل والتكامل الرياضى. ولكن نيوتن هو الذى اعترف له بالسبق العلمى هى هذه الموضوعات وذاع صيته وطبقت شهرته الافاق وعمت كل أوروبا وكان الاعجاب به كبيرا والاشادة به عظيمة ورائعة، حتى قال عنه فولتير انه أعظم رجل عاش فى هذا العالم منذ الازل.

ب) تقلص سلطة الكنيسة:

اجتمعت عوامل كثيرة وتضافرت للاحاطة بالنفوذ الهائل الذى كانت الكنيسة الكاثوليكية تتمتع به فى أوروبا قبل النهضة.

أولا : اكتشاف الفلسفة والعلوم والآداب والثقافة اليونانية القديمة.

ثانيا:- النزعة العقلانية الجامحة والمائلة نحو النقد والتحليل والتشاؤم وعدم التصديق بالاساطير التى كانت السمة المميزة لعلوم الكنيسة. وحتى الانجيل نفسه لم يسلم من هذه الاساطير الامر الذى دعا اللورد هربيرت Lord Herbert إلى تأسيس الديانة الطبيعية والعالمية والتى تستند على القانون الطبيعى الذى قال به الرواقيون. غير أن هربيرت أعطاء تفسيرا ونغمة علوية سماوية اذا أنه نسب هذا القانون الطبيعي الكلى الى الله وزعم أن وجود الله أمر يعترف به كل ذى عقل سليم سوى وان التدين لذلك أمر طبيعى وذا صفة شاملة وعمومية ولايختص الايمان بالله بدين دون آخر ولكنه أمر شامل وعالمى[(١)]. ومن أشهر الفلاسفة الذين كانوا على الدين الطبيعي الفيلسوف توماس بين الذى عبر عن أفكار هذه الديانة الطبيعية وشرح افكارها ومبادئها فى كتابة"عصر العقل" وكان هذا الكتاب بمثابة الانشودة لهذه الحركة الدينيه الطبيعية المستقلة عن المسيحية والمتعالية عليها.

ولقد تميزت حركة الديانة الطبيعية، كما أرساها كل من هربيرت وتوماس بين باشتمالها على نقد شديد وقاس للانجيل بشقية العهد القديم والعهد الجديد وكان هذا النقد اكثر قسوة وأشد لذعا فيما يخص العهد القديم الذى رفض.

---

(١) دائرة المعارف البريطانية ص ص٨٨٧-٨٩٤.

"لانه مستودع تصص الجرائم والفضائح الجنسية التى ارتكبها من كانوا يسمون أنفسهم بشعب الله المختار وكان إلههم يعاونهم ويتآمر معهم فى ارتكاب تلك الجرائم والفضائح"(١).

٣) نظرة جديدة للإنسان والكون :

لقد كان هناك تصور واحد للانسان وهو التصور الدينى للبشر على اعتبار انهم أبناء آدم الذى خلقة الله وأودعه جنته فى السموات. ولكنه عصى أنه وغوى وسقط وأخرج من الجنه بسبب هذه الخطيئة، وانه عليه ان يعبد الله - عيسى اليسوع الاله الابن الذى هو المنقذ والمخلص من درن الخطيئة الأولى- ذلك التصور للانسان كان تصورا مطلقا تحكمة قيم مطلقة هى القيم الدينية المسيحية فى التقوى والصدق والبر وحب الناس، خصوصا الجار والاحسان الى الآخرين.

وبنقل التراث اليونانى- وخاصة آراء السفسطائيين والرواقيين والابيقوريين وانتشار فكرة النهضة ذات النزعة الانسانية (الهيومنيزم) وازدياد الثقة فى مقدرات الانسان العقلية والايمان بان الطبيعة الانسانية طبيعة خيرة -كما زعم الرواقيون - اكتسب الانسان الأوربى الحديث نظرة جديدة للانسان كما اكتسبوا نظرة جديدة للكون أما النظرة الى الانسان فكانت تتميز بالتعددية فى التصورات وفى المثل العليا، فلم يعد هنالك

---

(١) المصدر السابق ص٨٨٨.

تصور واحد للانسان النبيل أو الناجح، لم تعد هنالك مثل مطلقة لكل الناس بل أخذ الناس يتخذون تصوراتهم للانسان الأمثل وللمثل الانسانية الخيرة كما يشاؤون. ولذلك فقد افتقر المجتمع الأوربي الحديث - بعد النهضة -الى تلك الوحده الفكرية وذلك الانسجام الوجداني الذى كان يميز المجتمع الكاثوليكي الواحد ذى الافكار الواحدة والتصورات الواحدة والذى كان قائما قبل اندلاع الثورة العلمية وقيام حركة البعث الحضارى والفكرى التى عرفت باسم النهضة.

أما نظرتهم الى الكون، فقد شكلها الكتاب والمفكرون والذين كانوا رموزا للنهضة وللفكر الغربي الحديث الذى انبثق عنها. رجال مثل ديكارت وفرانسيس بيكون وشكسبير وجاليليو ونيوتن ومولير وروسو وغيرهم.

٤) النزعة الانسانية والاتجاه الفردى :

تميزت العقلية الغربية الحديثة بالنزعة انسانية (الهيومنيزم) وبالاتجاه الفردى الاستقلالى، وبسقوط هيمنة الكنيسة ورجالاتها ورموزها وبزوال سيطرتها وتقولها على حياة الناس ومقدراتهم ، اصبح الناس احرارا يؤمنون بما يشاؤون ويشكلون حياتهم بالطريقة التى تروق لهم بعيدا عن النمطية وبعيدا عن الامتثال لأشكال حياتية أو فكرية مفروضة عليهم من الخارج. ولقد أتاح لهم فكر النهضة وآدابها وفنونها وتدفق الحياة فيها آفاقا من الفكر والشعور وألوانا من الأدب والفنون . كما فتحت الاكتشافات العلمية الرائعة كتاب الكون الواسع وجاءت

اخباره الرحالة والمسافرين بالكثير عن اخبار وعادات الشعوب فى ماراء البحار. كل ذلك فتح الوانا من المعرفة والاثارة والجدة والطرافة التى شدت خيال. الرجل الأوربى وشكلت عقليته ووجدانه وقدحت فى خياله ألوانا من النشاط ومن الحيوية والأصالة من أعظم وأورع منجزان النهضة الأوربية الحديثة.

(٢) طابع الفكر الفلسفى الحديث ومميزاته:

يجدر بنا قبل أن نتكلم عن مميزات الفكر الفلسفى الحديث أن نؤكد الحقائق الآتية:

أولا : أن الفكر الفلسفى بصفة عامة هو ثمرة يانعة من ثمرات العقل الانسانى عبر التاريخ وانه يبدو فى سلسلة واحدة مترابطة الحلقات.

ثانيا: تتفرد كل مرحلة من المراحل التى مربها هذا التفكير الفلسفى بملامح خاصة تختلف فى جوانب كثيرة بعضها البعض.

ثالثا: أن معرفة خصائص وطبيعة الفكر الفلسفى فى العصرين القديم والوسيط تساعدنا كثيرا فى فهم وتوضيح الفكر الفلسفى الحديث.

ومن ثم سنتعرض فى ايجاز شديد لابراز أهم ملامح الفلسفة القديمة متمثلا فى الفكر الفلسفى اليونانى وكذلك الفلسفة الوسيطة متمثلة فى الفكر الفلسفى الاسلامى والمسيحى.

أ) أهم مميزات الفكر الفلسفي اليوناني:

١- أن المتأمل للتفكير الفلسفي اليوناني يدرك أن الفيلسوف اليوناني القديم قد آمن بالجمال، لذلك كان حريصا على نظرته الجمالية للكون من حيث ان الوجود يتصف بالنظام والجمال واكتمال التكوين.

٢- أن قيم الحق والخير والجمال كانت مترابطة فيما بينها أوثق الارتباط في العقلية اليونانية فلم يكن الخير الاعظم في الفكر اليوناني شيئا آخر غير الجمال الاعظم.

٣- لقد كان العلم القديم عند اليونان يقوم على أساس نظري عقلي واضح المعالم.

٤- استند المفكر اليوناني القديم في بحثه عن الحقيقة الى الاستدلال العقلي المحض ، وهذا يعني أنه كان يتبع القضايا ويستدل منها على نتائجها المنطقية مهما كانت النتيجة التي يصل اليها في استدلاله.

ب- أهم مميزات الفكر الفلسفي الوسيط (الاسلامي والمسيحي):

١- رغم وجود فكرة المثل الاعلى في الفكر خلال العصور الوسطى إلا أنها قد اتخذت طابعا جديدا يتمثل في تميز التفكير الفلسفي بالطابع اللاهوتي ، والفكر الاسلامي بالطابع الديني.

٢- كان طابع الفلسفة الدينية عند المسلمين هو محاولة التوفيق بين العقائد الاسلامية وبين الفلسفة، أو التوفيق بين النقل والعقل

أى بين الوحى والعقل . وقد اكتملت معالم هذا التوفيق عند ابن رشد ، ولاشك أن هذه المحاولات الفلسفية الاسلامية للتوفيق بين الدين والعقل أو الفلسفة كان لها اثرها الذى لاينكر على فلسفة المدرسين فى القرون الوسطى.

٣- كانت الفلسفة فى العصور الوسطى خادمه للدين ومجرد اسلوب للاقناع العقلى بما سبق أن قبلناه بسلطة الايمان.

٤- واخيرا فقد كانت عقائد الدين فى العصر الوسيط موضوع تسليم يقينى عند المفكر المسيحى أو المسلم، ولهذا اقتصرت مهمة الفيلسوف علي شرح مفاهيم هذه العقائد واقامة الادلة والبراهين على صحتها فى ضوء قدرة العقل الانسانى الذى كانت المسيحية تعتقد أنه يعجز عن تفسير حقيقة " الاسرار المقدسة".

وهكذا بعد أن أشرنا فى عجالة مختصرة لاهم معالم الفكر الفلسفي فى العصرين القديم والوسيط، سنحاول التعرف على أهم ملامح الفكر الفلسفى الحديث التى نوجزها على النحو الآتى :

أولا : الطابع العلمى :

يتميز الفكر الفلسفى الحديث بالطابع العلمى، حيث التزم الفلاسفة المحدثون بالنزعة التجريبية فى التفكير فلم تعد تتحكم القيم فى الواقع لكى يكون ذلك دليلا على صدقه، كما تحررت الفلسفة الحديثة من سلطة الكنيسة ورجال الدين التى كانت تحد من انطلاقة العقل نحو التقدم العلمى الخلاق، بل أصبح الفيلسوف أكثر جرأة فى

غير واضح عن المصدر

تفسير الواقع .. ولذلك نجده يجمع النتائج المختلفة للعلوم الاجتماعية والطبيعية ويحاول أن يجعل منها صورة واحدة للعالم ككل مترابط الأجزاء بحيث نجد في هذه الوحدة مكانا للقيم الفنية والخلقية والدينية التي تساير النتائج المعترف بصحتها في نطاق البحث العلمي.

ثانيا :: الطابع الفردي:

بينما كانت المذاهب الفلسفية القديمة ترتبط بنظام سياسي معين، فقد عبر كل من أفلاطون وأرسطو عن وجهة نظر المواطن الحر في مدينة يونانية حرة، وعندما فقدت المدن اليونانية استقلالها وجدت الفلسفة في المذهب الرواقي تعويضا عن الانحلال الذي اعتبار المدينة أساسا للتفكير السياسي والاجتماعي عند اليونان. وارتبطت الفلسفة في العصر الوسيط بالدين واعتمدت على نظام الكنيسة. وباختصار لم يكن ثمة مجال لأي نزعة فردية حرة في تاريخ الفكر القديم أو الوسيط بل نجد الفيلسوف الحديث يعمل على مواجهة الواقع بنفسه ويعتمد على فروضه وتجاربه ثم يختبر تلك الفروض بمنطقه وتفسيره الخاص والمبني لمنطق وتفكير الجماعة. وتلك لاشك نزعة فردية في التفكير، فقد كان الفيلسوف الحديث كالفنان الذي يصور أو يرسم في حرية تامة حسب ما تمليه عليه عواطفه وانفعالاته كمشاعره الشخصية لا بحسب ما يفرضه عليه الغير.

ثالثا: الطابع الدولي :

وبينما كانت الفلسفة القديمة يونانية النشأة وتعبر عما يدور في العقلية اليونانية وتتصل اتصالا وثيقا بالتاريخ اليوناني العقلي

والشعورى. وكانت الفلسفة الوسيطة تعبيرا عن الدين وتقتصر على آراء رجال الكنيسة وحدهم نجد الفلسفة الحديثة تتضمن انتاجا دوليا، فهى تقدم لنا حصيلة التجارب التى تصور حياة الشعوب وتعبر عن تطلعاتها ومشاعرها وتحمل تراثا انسانيا دوليا لتناوله الامم المختلفة بالنقل والترجمة.

(٣) منهج دراسة الفلسفة الحديثة

بعد أن تناولنا فيما سبق أهم مميزات الفكر الفلسفى الحديث، فان الامر يقتضى أن نعرض للشروط اللازمة والواجب اتباعها فى مجال الفلسفة الحديثة، قبل محاولة دراسة مذهب أى فيلسوف محدث. ويمكننا حصر هذه الشروط فيما يلى :

١- دراسة العلاقة المنطقية بين مذهب الفيلسوف والمذاهب السابقة واللاحقة له.

٢- اعتبار الفيلسوف ممثلا لعصره ومترجما عن التيارات العملية والدينية والاخلاقية والاقتصادية التى تموج فى العصر الذى يعيش بين جنباته وفى البيئة التى يترعرع فيها. ذلك لأن الفيلسوف لايفكر فى فراغ مطلق، وأن أشد افكاره تجديدا تتكيف الى حد ما بما هو معروف أو غير معروف فى الوقت الذى يعيش فيه، وبالعادات الاجتماعية المحيطة وبالاستجابات العاطفية، وماذا يعده الناس هاما، وماهى الآراء الاساسية فى الدين والسياسة، بحيث يمكننا القول بأن الفيلسوف ابن عصره ، ولذلك يجب معرفة بيئته ونشأته[1].

---

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ، ص١٤.

٣- العناية والاهتمام بدراسة اطوار حياة الفيلسوف الخاصة وشخصيته والوقوف على المؤثرات التى عملت على تشكيل فكره.

(٤) المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة الحديثة

مما لاشك فيه أن الفلسفة القديمة والفلسفة المدرسية لازلتا بالفعل يؤثر كل منهما فى الفكر الحديث عامة وفى مجال الفلسفة على وجه الخصوص، ولايقتصر تأثيرهما على فترة العصر الحديث وحدها بل يمتد أثرهما فى الفكر المعاصر فلا تزال هناك رواسب من الفكر القديم والوسيط تعتمل فى تاريخنا الحديث والمعاصر على حد سواء.

وعلى أية حال فانه يمكن القول بأن الفلسفة الحديثة قد بدأت عندما حاول روجربيكون Roger Bacon ١٢١٤-١٢٩٤م " ان يفكر بطريقة مستقلة متحررا من الآراء والمعتقدات السابقة الدينية التى سيطرت على التفكير الانسانى طوال العصور الوسطى، فقد قام بنقل خلاصه المنهج العربى الاسلامى فى مجال العلم والفلسفة الى العالم الغربى التى استفاد منها كل من : فرنسيس بيكون Francis Bacon وديكارت فيما بعد وكانت الدعامة التى قامت عليها طريقتهما المنهجية والعلمية[١].

كما يمكننا أيضا اعتبار حركة احياء افلاطون عند المفكرين الايطاليين فى فلورنسا منذ عام ١٤٤٠ كبداية للفلسفة الحديثة، فقد

---

(١) المرجع السابق، ص١٨.

حاول هؤلاء الأفلاطونيين أن يفسروا نصوص أفلاطون من منظور الفكر الديني الأصيل نفسه متحررين بذلك من قيود الفلسفة الأرسطية التي كانت تلجأ إلى تفسير النصوص الأفلاطونية تفسيرا دينيا. إلا أنه يمكننا على وجه يقترب من الدقة أن نحدد مراحل تطور الفلسفة الحديثة على النحو التالي ::

أولا :: عصر النهضة: وينقسم إلى فترتين:

١- الفترة الإنسانية ::

وتبدأ من عام ١٤٥٣ وتنتهي بوفاة جيوردانو برونو سنة ١٦٠٠م وقد احتلت إيطاليا مركز الزعامة للحركة الفلسفية في هذه الفترة ..

٢- الفترة العلم الطبيعي:

وتبدأ من ١٦٠٠ وتستمر حتى سنة ١٦٩٠م حيث تسمى بعصر الازدهار، وبرز في هذه الفترة :: فرنسيس بيكون وهوبز وديكارت والسبينوزا وليبنتز.

ثانيا :: عصر الإنارة ::

ويبدأ هذا العصر حينما وضع لوك كتابه "مقالة في الفهم الإنساني عام ١٦٩٠ ، وقد استمر هذا العصر من عام ١٦٩٠ حتى ١٧٨١م حيث ظهر كبار المفكرين أمثال جون لوك وروسو وفولتير جورج باركلي وهيوم.

ثالثا: عصر المثالية:

ويبدأ من عام ١٧٨١ ويستمر إلى عام ١٨٣١ ويمثل هذا العصر عمانويل كانط وفخته وشيلنج وهيجل.

رابعا: ثم المرحلة المعاصرة:

والتى تبدأ من سنة ١٨٣١ وتستمر الى وقتنا هذا ونجد فى هذه المرحلة : تيارات فكرية تيارات فكرية تنحدر من مختلف التيارات السابقة، كما تظهر فكرة التطور التى لعبت دورا اساسيا فى الحياة العلمية، ويمثل هذه المرحلة كثير من الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم امثال: شوبنهاور وأوجست كونت وجون ستيورات مل وهربرت سبنسر ونيتشة، ورويس ووليم جيمس وسنتيابا وبرجسون وصويل الكسندر وهوسول، وكيركجارد وسارتر وجبرائيل مارسيل ورسل وغيرهم[1].

---

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ، ص ص ٢٠- ٢٥.

الفصل الأول
فرنسيس بيكون
(١٥٦١-١٦٢٦)

ولد بيكون في لندن في أوائل سنة ١٥٦١ وكان والده حامل اختام الملكة "اليزابيث" وكان خاله اللورد بيرجلي رئيسا للوزراء ، وقد تلقى المبادئ الأولية في منزل والده، ولما شب أدخله والده جامعة كمبردج وبعد ان اتم دراسته ارتحل الى باريس ، وكان قد عقد العزم على تحقيق امال عظيمة لمستقبله، غير ان وفاة والده قد حطمت تلك الآمال فآثر العودة الى بلاده. وقد درس القانون واشتغل بالمحاماة والقضاء وقد تقلد وظائف هامه فانتخب عضوا بمجلس النواب وهو علاوة على منزلته في تاريخ الفلسفة كان كاتبا من الطراز الأول، ولكن اخلاقه لم تكن جديرة بمواهبة الفكرية فقد تأثر بمذهب ميكافيللي السياسي وطبقة في الأخلاق وأتهم وهو قاض بقبول الهدايا والرشوة من المتقاضين فحكم عليه بالحرمان من الوظائف العامة وتمثيل الامة، فآثر الفيلسوف أن يعتزل الحياة السياسية والاعتكاف في داره للدراسة والبحث الى أن توفي ١٦٢٦م(١).

مؤلفاته:

لقد وضع بيكون مجموعة من الكتب والمقالات ضمنها افكاره ومنها:

١- تقدم العلم Advancement of learning

---

(1) O'connor, D.J., A critical history of western philosophy, Macmillan, London, 1964; P. 141.

٢- المنطق الجديد Novum Organum أو الاروجانون الجديد وهو كتاب فى المنهج الاستقرائى وقد تحدث فيه عن التجارب العلمية وكيفية اكتشاف العلل والقوانين - ويلاحظ أن كلمة أورجانون أو الالة كانت تطلق على كتاب المنطق الصورى لارسطو. ويحاول بيكون فى هذا الكتاب أن يتعرض لمصادر الخطأ التى تواجه العقل الانسانى، ثم يختتم كتابه بشرح المنهج التجريبى بالتفصيل.

٣- التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة أو الظواهر الكلية.

٤- مجموعة من الابحاث والمقالات العلمية والفلسفية والادبية والتاريخية والقانونية ولاشك أن كتابه المقالات Essays قد جعل منه الرائد الأول فى هذا الفن فى انجلترا [١].

تصنيف العلوم عند بيكون :

يرى بيكون أن للإدراك قوى ثلاث هى (الذاكرة - والمخيلة والعقل) وبهذا يجعل لكل قوة ادراك علما خاص بها يكون موضوعا لها، فالتاريخ موضوع الذاكرة ، والشعر ودراسته موضوع المخيلة والفلسفة موضوع العقل، فأساس تصنيف العلوم عنده قائم على تقسيم قوانا المدركه الى ثلاث، ومن ثم فانه يصح لدينا علوم رئيسية هى : التاريخ والشعر والفلسفة.

أولا : علوم الذاكرة وهى تتفرع من التاريخ : والتاريخ قسمان، قسم يتعلق بالانسان وهو التاريخ المدنى ، وهو ينقسم بدورة الى قسمين:

١- تاريخ الكنيسة ومايتصل به من لاهوت ومراسم وغيرها.

---

(1) I bid, P. 142.

٢- أما القسم الثانى من التاريخ المدنى فهو تاريخ الانسان بمعنى الكلمة ، الذى يتناول التراجم والحياة السياسية والأدبية والفكرية والاجتماعية وآثار الانسان عبر التاريخ.

- أما التاريخ الطبيعى فانه ينقسم بدورة الى ثلاثة أقسام :

أ) أولها وصف الظواهر السماوية والأرضية - ولم يشر بيكون الى حقيقة العلوم التى تتناول وصف هذه الظواهر وستكون فيما بعد خاصة بعلوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا وما يتفرع منها.

ب) وثانى هذه الاقسام مايسمية بيكون بعلم " وصف المسخ" لانه كان يرى -مثل رجال العصور الوسطى- أن المسخ يكشف عن قوى خفية ولهذا أفرد لهذه المسوخ علما خاصا.

٣- أما القسم الثالث من التاريخ الطبيعي فهو وصف الفنون التى تستخدم القوى الطبيعية لتغيير مجرى الطبيعة وتسهيل سيطرة الانسان عليها.

ثانيا : أما علوم المخيلة ، فهى الشعر ومنه قصص تمثيلى ووصفى ورمزى، وموضوع علم الشعر تأويل القصص والأساطير واستخراج ماتنطوى عليه صورها ورموزها من معان مختلفة.

ثالثا: أما القسم الثالث من العلوم فهو الفلسفة ، وتنقسم الى ثلاثة أقسام هى : الفلسفة الالهية أو اللاهوت الطبيعى، ثم الفلسفة الطبيعية وأخيرا الفلسفة الانسانية وهو يتناول على الترتيب الله والطبيعة والانسان (١).

والجدير بالذكر أن بيكون فى هذا التقسيم لايبدو أنه يختلف عن ارسطو الذى قسم الفلسفة الى الالهيات أو الفلسفة الأولى والطبيعة

---

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفةالحديثة ، ص ٤٢.
وانظر أيضا : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار العلم ببيروت، عام (بدون) ، ص ٤٦ ومابعدها.

والأخلاق ويعترف بيكون نفسه بذلك حين يقول : أرغب فى الا أبتعد كثيرا عن آراء أو أساليب القدماء ، وكذلك حين يستعيد منظور العصر الوسيط ويقول المصدر الضوئى وشعاعه المتكسر وشعاعه المنعكس(١).

ولكن رغم ذلك الالتقاء بين بيكون والفلسفة التقليدية فان تقسيمه يجئ بروح مختلفة جديدة. فعند أرسطو كانت الفلسفة الأولى هى فى الوقت ذاته علم المبادئ الأولية وعلم العلل أو المبادئ لكل جوهر محسوس أو معقول وعلم الآلة. أما عند بيكون فان هذه العناصر تتدرج فى تنظيم آخر : فعلم المبادئ الأولية هو الفلسفة الأولى ، وعلم العلل هو مابعد الطبيعة وعلم الآلة هو اللاهوت أو الالهيات(٢).

ذلك أن بيكون يقدم لاقسام الفلسفة الثلاثة ما أسماه الفلسفة الأولى واعتبره النموذج المشترك للعلوم الثلاثة عن الله والطبيعة والانسان وهى العلوم التى اعتبرها فروعا لشجرة واحدة هى شجرة المعرفة. وقبل أن ننظر فى موضوع الفلسفة الأولى نشير الى أن هذا التشبيه بين العلوم والشجرة مأخوذ أصلا من سفر التكوين، وينطوى على تأكيد بان بيكون قد تأثر ببعض معانى الكتاب المقدس(٣).

ونحن نعرف أن تشبيه المعرفة بالشجرة يأتى كذلك عند ديكارت وانما مع فوارق هامة : فعند ديكارت - كما سنرى - الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تخرج

---

(١) بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة، بدون ، ص٨١.

(٢) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ، ص٤٦.

(٣) جلال محمد موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٢ ، ص٤٧.

من هنا الجــزع هى كل العلوم الأخــرى التى لتنتــهى الى ثلاثة علوم رئيسية هى الطب والميكانيكا والأخلاق . وهذا يعنى فى فلسفة ديكارت أن أساس العلوم المختلفة ومبدأ الأسمى يكمن فى الجذور التي لاتراها العين وانما يعرفها العقل وحده. وهذه هى الميتافيزيقا التى تبدأ بوجود النفس ثم تصعد من النفس الى الله لتعود من الله الى العالم. أما فى فلسفة بيكون فان العقل يبدأ بمعرفة الطبيعة، وهى مجال معرفة وعمل ظاهر للناس جميعا، ثم يستعين بهذه المعرفة ليرتقى الى معرفة ذاته، ثم يتطلع من هذه الى معرفة الله، مما يعنى أن تصور بيكون لشجرة المعرفة ينطبق علي تصوره لمراحل الفلسفة. ومن هنا يمكننا أن نتصور شجرة المعرفة عند بيكون على أن أول فروعها يبدأ من نهاية الجذع، وأن الفرع الثاني يبدأ من نهاية الأول، وأن الثالث هو مايبدأ من نهاية الثانى وما لا نرى نهايته بوضوح وتشبه العلوم بشجرة المعرفة يعنى عند بيكون تنوع المعارف البشرية كتنوع أجزاء الشجرة ويعنى فى الوقت ذاته وحده المعرفة البشرية كوحدة الشجرة. وهو يعنى كذلك ان الجذع يشهد على هذه الوحده والاتصال وان هناك علما مشتركا يشهد على وحده العلوم هو مايسميه بيكون بالفلسفة الأولى[1].

أما موضوع الفلسفة الأولى فهو المبادئ الأولية والمعانى العامة. المبادئ الأولية هى أنواع من الأقوال المأثورة العامة، والتى تنطبق من ثم على الاشياء الآلهية والطبيعية والانسانية على السواء - هذه المبادئ ليست معينة العدد وانما يمكن اعتبار كل قضية لها من العموم والشمول

(1) Hesse, M., Francis Bacon, " in A critical history of western philosophy, ed, by: D.J. O'connor, the free press, london, 1964, P. 143.

مما يجعلها تصح فى كل علم من هذه العلوم، لان بيكون يزلها أو ينتقل بها من المجال المنطقى الى المجال الفيزيقى ، ويعطى لها فى كل علم منزلة جديدة. مثال ذلك أن " الذى هو أكثر قدرة على ابقاء نظام الاشياء هو بالمثل الحاصل على القوة الأكبر. فهذا المبدأ الأول يصح فى الفيزيقا على مجال الفراغ الذى يحفظ الكتلة الأرضية، ويصح فى السياسة على تفوق القوى المحافظة فى الدولة على مصلحة الافراد، ويصح فى اللاهوت على تفوق فضيلة البر التى توثق عرى الناس فيما بينهم- كذلك مثل القضية القائلة بأنه إذا اضيفت كميات غير متساوية الى كميات متساوية كان المجموع غير متساو. فهذه القضية صادقة ليس فحسب فى الرياضيات وإنما كذلك فى العدالة : ذلك أن هناك توافقا حقيقيا بين العدالة التبادلية Commutative والعدالة التوزيعية Distributive وبين التناسب الحسابى والتناسب الهندسى والعدالة التبادلية تقتضى أن يعطى الافراد أشياء متساوية بينما العدالة التوزيعية تقتضى عكس ذلك. وهكذا القضية القائلة بأنه إذا كان هناك شيئان مساويان لشئ ثالث فهما متساويات تصح فى الرياضات وفى المنطق أيضا . والقضية القائلة بأن طبيعة الأشياء تظهر فى أصغرها صحيحه فى الفيزيقا، فهى عبارة عن المبدأ الذرى، وصحيحه فى علم السياسية ، لأن مايعبر عن الاسرة يصح عن المجتمع أيضا [١].

أما المعانى العامة فهى معانى شائعة مثل الكم والتماثل والتنوع وهنا ينبغى أن نلاحظ أن بيكون يريد أن يتناول هذه التصورات الكلية كما يتناول المبادئ الأولية فيزيقيا وليس منطقيا ، أعنى حسب قوانين الطبيعة وليس حسب قوانين المنطق. وقد عرفنا أن اتجاه بيكون الأساسى

---

(1) Hoffding. Harald, A history of modern philosophy, Vol 1, PP. 203 -205.

هو رفض الصيغ المنطقية الجدلية النظرية والاتجاه الى احتمال التطبيق والعمل . لذا لم يدرس بيكون هذه المعاني العامة دراسة عملية، فمثلا عندما يتناول معنى الكم يهتم بالقلة والكثرة كما يهتم بقوة الاتحاد وهذا الاهتمام يعنى أن نتساءل لم كانت هناك فى العالم الطبيعى مواد مشتقة من مواد أخرى نادرة. ونتساءل بالتالى لم يكون الحديد أوفر من الذهب. فقد يؤدى بنا هذا التساؤل الى وضع فروض تجعل الفارق بين الحديد والذهب يكمن فى حركات الجزئيات الداخلية فقط، ونتأدى الى امكان تحويل المعدن الرخيص الى معدن نفيس[١].

واذا تحدد موضوع الفلسفة الأولى على نحو ما رأينا اتضح أنها ليست علما بالمعنى الدقيق. انها بالأحرى روح جديدة يكتسبها العلماء وتبعثهم على اكتشاف أمور جديدة وهى روح تجريبية وليست جدلية. أنها كما يقول بيكون نبع فياض لم يأخذ من العلماء الا لنذر القليل. انها كالفارس الساحر يربط بين مختلف العلوم والظواهر وليس هو ذاته علما[٢].

ثم تأتى بعد الفلسفة الأولى أقسام الفلسفة الثلاثة : أو انها الفلسفة الالهية أو اللاهوت الطبيعى .واهم مايجب الاشارة اليه هو تمييز بيكون بين هذا القسم من الفلسفة وبين قسم آخر من المعرفة الانسانية يسميه الالوهية (اللاهوت) فهذا القسم الاخير يتسم بالقداسة ومصدره الوحى الالهى وطريقة الايمان ويقوم على كلمه الله. والايمان هنا لايقف عند الخلق والفداد بل يمضى الي ترجمة القانون الخلقى حينما يقـــول:

---

(1) I bid , P. 204.

(2) I bid , P. 205.

"احبوا اعدائكم . احسنوا الى مغضبيكم" لان هذا يكون عندئذ صوتا آتياً مما هو اعلا من النور الطبيعى. أما اللاهوت الطبيعى فتقف حدوده عند دحض الالحاد ولاتتعدى ذلك الى الاعلاء بالدين. أن الله لم يصنع معجزة ليحول ملحد الى الدين، فإن نور الطبيعة كان يمكن أن يحمله على الاعتراف بالالة- اما المعجزات فقد صنعت لتحول وثنيين ومعتنقى الخرافات، فان أى نور للطبيعة لايمتد الى الاعلان عن العبادة الحقد لله وعن ارادة هذه العبادة[1].

ويأتى بعد علم اللاهوت الفلسفة الطبيعية ، وتنقسم الى تأملية وهى تبحث فى العلل ، والى عملية تبحث فى المعلولات. وتنقسم التأملية الى الطبيعة الخاصة أى علم علل الفاعلية والعلل المادية، والى الميتافيزيقيا أى علم العلل الصورية والعلل الغائية. ونحن نعرف كيف اعتبرت الأرسطية الوسيطة أن معرفة الصور أو الفصل الحقيقى للأشياء أمر يصعب على العقل البشرى أن يدركه فهو اذن علم جديد يريد بيكون أو يوجده تحت اسم الميتافيزيقا ويكون مرتبطا بالابحاث عن الطبيعة. أما الطبيعة الخاصة فيرى انها تقف فى مرحلة وسطى بين التاريخ الطبيعى والميتافيزيقا . ذلك أن التاريخ الطبيعى يصف تنوع الاشياء وتصف الطبيعة عللها الخاصة المتغيرة وتصف الميتافيزيقا عللها الثابتة الدائمة والطبيعة الخاصة تشتمل على ثلاثة اقسام : اثنان منها يتعلقان بالطبيعة المتحددة أو المجموعة، والثالث ينظر فى الطبيعة المنتشرة أو الموزعة.

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة، ص ص ٤٥-٤٦.

أما القسم الثالث من أقسام الفلسفة فهو علم الانسان ، ويشمل العلوم البسيطة الخاصة ، وعلوم العلاقات الاجتماعية والسياسية التى تتناول السلوك والعمل والسياسة. العلوم البسيطة منها مايتناول الجسم كالطب والتجميل والرياضة وفنون المتعة، ومنها مايتناول العقل ، علوم العقل تشمل مايتصل بالروح، ومايتعلق بالقوى أو القدرات الانسانية التى هى قدرات عقلية وقدرات ارادية أو اخلاقية. وهنا يقسم بيكون العلوم حسب القوى الانسانية فيكون لنا علمان : علم القوى العقلية وهى المنطق، وعلم القوى الاخلاقية وهو الاخلاق أو علم الارادة[1].

أما المنطق فليس عند بيكون سوى وصف الخطوات الطبيعية للعلم وهو ينقسم بحسب الهدف الذى تنتهى عنده كل خطوة إلى أربعة اقسام:

أولا : اختراع واكتشاف الحقائق وهو اكتشاف لايمكن أن يتم الا بواسطة التجربة المدونة وكذلك الاستقراء وهو الموضوع الخاص للاورجانون الجديد.

ثانيا: بعد الاختراع يأتى الحكم علي الحقائق المفترضة ، وأداته الرئيسية هي القياس الأرسطى الذى له وظيفة محددة ومحدودة وهي رد الحقائق المقترحة الى مبادئ كلية.

ثالثا: استبقاء العلوم وحفظها أما فى الذاكرة وأما بطريقة التدوين.

رابعا: توصيل المعارف والعلوم الى الآخرين، وهو أمر له أدواته ومناهجه المتعددة وأساليبه البيانية. أما الأخلاق علي نحو مايتصورها بيكون فهى ليست أقل تعارضا مع أخلاق الفلاسفة

---

(1) Hoffding , Harald, A history of modern philosophy, Vol.1, PP. 204 - 206.

القدماء من تعارض الفيزيقا عند بيكون مع فزيقيا ارسطو. انه يأخذ على القدماء أمورا كثيرة:

١- انهم يحددون اهدافا فاضلة ولكنهم لايقدمون أى وسيلة عملية لبلوغ هذه الأهداف ولاخضاع ارادة الانسان لتتوافق معها.

٢- ينظر القدماء الى الخير الاسمى وهم يجهلون تماما بالحياة التى يعلمنا الدين أن نسعى الى الخير فيها.

٣- لم يجعل القدماء خير الفرد تابعا لخير المجتمع الذى هو جزء منه وبرى بيكون أن هذا الجهل بالحياة الابدية هو الذى أدى بارسطو الى اعتبار الحياة التأملية ارفع من الحياة العملية، وهو الذى أدى بالعصور القديمة كلها الى التماس الخير الاعظم فى السكون النفسى للفرد دون أن تفكر فى الخير العام. هكذا اراد بيكتيوس الرواقى أن يجد الحكيم فى نفسه فقط مبدأ سعادته[1].

والواقع أن بيكون يرفض الفردية القديمة مع مافيها من رغبة فى الاعتزال داخل الحياة الخاصة ومن تحرير من العمل، ومع مافيها من تفضيل لسكينة النفس على عظمة النفس ومن تفضيل للمتعة السلبية على الخير الايجابى. أن الأخلاق عند بيكون، كالعلم عنده، هى عملية أكثر عنها تأملية- وهو يؤثر النموذج الذى يقدمه مكيافيللى عن الطاغية المحب للقوة لذاتها على النموذج الذى يقدمه الحكيم الرواقى بفضيلته الخاصة والخالية من الفرح.

وأخيرا يختتم بيكون علم الانسان باقسامه : علم العلاقات الاجتماعية والسياسية الذى يرى أنه ينقسم الى ثلاثة أقسام تقابل

(1) I bid, P. 206.

اعمال المجتمع الثلاثة وهى : السلوك لتقديم العون وتوفير الرفاهية، والعمل لتوفير الفائدة ، والحكومه لتوفير الحماية. واذا كان قوام الحكم عند بيكون هو مذهب الدولة ومذهب السلطة، فانه إذ يدقق كتابة "تقدم العلوم" إلى الملك ويعتبر أن الملك هو سيد الحكم" فان بيكون يرى بالتالى انه من الأليق أن يلتزم الصمت هنا[١].

المنطق الجديد :

كان بيكون يرى أن المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية التى تعمل عل اثرائها بالملاحظات العلمية الدقيقة والتجارب العملية ، ثم يأتى دورا استخراج النتائج منها بحذر وعلى مهل ، ولايكفى عدد قليل من الملاحظات لاصدار الاحكام. وقد دفع به هذا الموقف الى نقد المدرسين والقدماء لاكتفائهم بالتأمل النظرى حول الطبيعة، دون أن يهتموا بملاحظة ظواهرها ، ومن ثم فان الفلسفة الحقة فى نظر بيكون يجب أن تقوم على أساس من العلم وتمتد من نتائجه القائمة على الملاحظة والتجربة فيجب على العالم الطبيعى اذن احترام الواقع الحسى الى جانب الذهن فى تخطيطه للطبيعة.

وهذه هى أسس النظرية المنطقية الجديدة التى استند اليها بيكون فى دعوته الى ضرورة اصلاح المنطق الصورى الارسطى وتعديله والاستعاضة عنه بمنطق جديد يمهد السبيل امام الانسان لكى يستطيع بواسطته الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها ، أى أنه يريد أن يستبدل منهج البرهان القياسى بمنهج الكشف الاستقرائى[٢].

---

(1) O'connor, D.J., A critical history of western philosophy, PP. 151- 152.

مصادر الخطأ:

يضع بيكون فى الجانب السلبى من منطقة الجديد أربع أسباب وعوامل هى المسئولة عن اعاقة تقدم المعرفة ويسميها بالاصنام Idols أو بالأوهام هى :

١- أوهام الجنس :

(القبيلة ويقصد بها الاخطاء الناجمة عن طبيعة العقل الانسانى ومافيه من نواحى النقص والتى هى مشتركة بين أفراد الجنس البشرى مثال ذلك اعتقاد الانسان بأن احساساته هى صورة مطابقة للصفات الحقيقية للأشياء. بينما الواقع أنها متأثرة بتركيب اعضاء الحس. وفيها أيضا الميل والتسرع فى التعميم دون أن نضع فى اعتبارنا احتمالات الشذوذ، ومنها أيضا التصديق والايمان بوجود اشياء خيالية لم يرها ولم يستدل عليها فأتاح للخرافات أن تنتشر وفيها سذاجه حين يقنع بالأدلة المؤيدة لفرض دون أن يتساءل عن أدلة معارضة فأدى ذلك الى الاقتناع بالتنجيم والعرافة ذاكرا الحالات التى يتصادف نجاحها فيها متجاهلا حالات الفشل ، ومنها أخيرا تدخل الاهواء والعواطف فيؤدى ذلك الى التعصب الذى يحجب الحقيقة عمن لايعرف الشك ولايقدر صعوبة العلم حق قدرها.

٢- أوهام الكهف :

ويقصد بها الأوهام الخاصة بالفرد الواحد كنتيجة لمواهبه ومزاجه الخاص وتربيته الخاصة وتجاربه الشخصية فهذا الكهف الذى يعيش فيه كل فرد منا يجعل الاتفاق بين الناس عسيرا ويؤدى الى تمسك كل براية

اعتقادا أنه الحق، ويبدو ذلك فى تحزب الناس الى مجددين وكمحافظين، وتعلق كل فرد الى الصالح العام ومن جهة نظره الخاصة التى قد تختلف عن وجهات نظر الآخرين.

٣- أوهام السوق :

ويقصد بها الأوهام التى تنشأ من اختلاط الناس فى معاملاتهم التجارية وهم يستعملون فى العادة للغة فى حديثهم ولما كانت الفاظ اللغة المستعملة مبهمه وغير دقيقة فانها تكون مصدرا لكثير من الأخطاء، وستكون النتيجة اضطراب وزيادة حدة الخلافات بين الناس ومنازعاتهم بسبب غموض هذه الالفاظ التى يصعب تعريفها وتحديدها. ولاشك أن بعض أحاديثنا مليئة بمثل هذه الالفاظ التى تؤدى الى الخطأ والاضطراب والغموض.

٤- أوهام المسرح :

وهى الافكار والتصورات التى ورثناها من الفلاسفة القدماء، هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين يدلون بتفسيرات خيالية للوجود اشبه ماتكون بالروايات المسرحية ، فيفسرون الطبيعة قبل أن يقوموا بملاحظة ظواهرها . فيدعوا عجابنا بهم الى الاعتقاد بهذه الأوهام وتخليدها كما حدث لفلسفات افلاطون وأرسطو وغيرهم[١].

ولاشك أن بيكون يهدف من سرد هذه الاخطاء التى تعويدنا الشك وآن نتجنب التسرع الى الاعتقاد وتعريفنا بصعوبة العثور على الحقيقة

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ، ص ص ٤٤-٤٦.

فهذه هى الناحية السلبية فى فلسفة بيكون ولكنه لم يقدم لنا بعد ذلك الجانب الإيجابى فيشرح لنا الطريقة السليمة لتكوين العلم الحقيقى النافع.

وأذن فليست الاوهام مغالطات سوفسطائية أو اغاليط استدلالية كالتى يذكرها ارسطو . وانما هى عيوب فى تركيب العقل كأنها نوع من الخطيئة الأصلية تجعلنا نجهل الطبيعة. فاذا تحرر منها العقل البشرى استبعد أسباب الخطأة واستطاع ان يقبل على الطبيعة وهو " صفحة بيضاء" وهذه هو أول الطريق الى معرفة الطبيعة والى السيادة عليها.

منهج بيكون التجريبى:

١- مرحلة جمع الحقائق - أى عمل سجل بتاريخ الظاهرة المراد دراستها تدون فيه كل المعلومات التى يمكن جمعها من هذه الظاهرة ومايتعلق بها سواء بالملاحظة أو عن طريق التجارب المتكررة المتنوعة ويكون تنوعها من حيث المادة ، فان كنا مثلا نصنع الورق من خرق القماش ، فهل نستطيع صناعته من الحرير ، ومن حيث كمية المادة، فمثلا لو افترضنا ان كره من الرصاص وزنها رطل تسقط من ارتفاع معين فى زمن معين ، ففى كم من الزمن تسقط الكرة التى تزن رطلان ، ومن حيث الشدة فإذا كانت المرآة تضاعف ضوء أشعة الشمس القوية ، فهل هى تصنع مثل ذلك فى أشعة القمر الضعيفة. وكلما كان رصيد هذه الحقائق التى تم جمعها كبيرا كان العلم بالظاهرة اقرب الى التحقيق . والملاحظ أن بيكون هنا لم يضع شروطا دقيقة لكيفية الملاحظة العلمية،

كما يجب عليه قبول المعلومات وتكديسها سواء كانت صحيحة أو غير صحيحة وحجة أن الكل سوف يمحص.

٢- أما المرحلة الثانية فهى مرحلة ترتيب جميع المعلومات السابقة وتبويبها في ثلاث قوائم هى على الترتيب قائمة الحضور وقائمة الغياب وقائمة المقارنة، يتخذ بيكون مثال الحرارة على ذلك[١]:

أ) قائمة الحضور:

وهذه القائمة تضع فيها مجموعة الاشياء التى تظهر فيها الحرارة وهذه الأشياء أما أن يكون قد لاحظها بنفسه أو سمع بها أو قرأ عنها ومعنى هذا أن الاشياء التى يسجلها فى هذه القائمة تظهر فيها الحرارة بدرجات متفاوتة ويطلق جون ستيورات مل فى القرن التاسع عشر اسما آخر وهو " طريقة البواقى" التى ترى أن جميع الحالات التى تبدو عليها الظاهرة تتفق كلها فى حالة واحدة عندما نكتشفها نسبيا علتها.

ب) قائمة الغياب:

ونضع فى هذه القائمة حالات غياب الظاهرة ، ويتخذ بيكون ظاهرة الحرارة مثالا متضمن القائمة حالات ترجع الى ظواهر القائمة السابقة ولاتوجد بينها الحرارة ، واذن فان أى صفة توجد فى هذه القائمة وتوجد أيضا فى القائمة الأولى لاتكون صورة للحرارة، أى أن هذه القائمة تتضمن الصور التى لاترتبط بالحرارة واذن فالصورة المرتبطة بالحرارة تغيب عنها، ومعنى ذلك أن الظاهرة هنا وهى الحرارة- غير موجودة ، ويسمى مثل هذه الطريقة " بطريقة الاختلاف.

---

(١) محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٦٦ ، ص ١٧٠.

جـ) قائمة المقارنة :

وتذكر فيها الحالات التى توجد فيها الظاهرة بدرجات متفاوتة من القلة والكثرة لأن العلة لابد أن تكون مناسبة للظاهرة فى هذه الحالات فيسهل الاهتداء أليها.

٣- مرحلة العزل والتنبيه أو الاستقراء الحقيقى - وفيها نتخلص من الخصائص العرضية التى هى ليست علة للظاهرة لأن العلة يجب أن توجد انما وجدت الظاهرة وان تختفى اذا اختلفت الظاهرة وان تزيد أو تنقص اذ زادت أو نقصت الظاهرة ففي هذه المرحلة نستبعد كل الخصائص التى لاتستوفي هذه الشروط ونستبقى الخصائص المستوفية لها، لينحصر فيها الكشف عن العلة الحقيقية، وفى مثال الحرارة وجد بيكون أن خاصية الحركة ضرورية فى الجسم الحار حيث تظهر مع الحرارة وتختفى معها وتزيد وتنقص معها.

الواقع أن العلم الحديث يفسر الحرارة بحركة الذرات، وبيكون وان كان يعتمد على الفرض فى تفسير الحرارة بالحركة دون سواها من الخصائص الا أنه لم يدرس الفرض بعناية ولم يمنحه الاهمية التى يستحقها فالفرض العلمى هو أساس الاستدلال الاستقرائى.

٤- مرحلة التحقيق والاثبات- فان العلة التى وصلنا اليها فى المرحلة السابقة هى علة مؤقتة فى نظر بيكون أو هى فرض علمى يجوز صحته وفساده، وقد حاول بيكون فى هذه المرحلة أن يعطى طريقة لاثبات صحة الفرض السابق فقال ان ذلك يكون بالعثور على مثال فريد ممتاز

ذى دلالة خاصة، كأن تكون الظاهرة فيه بالغة الغاية فى الضعف أو فى القوة، وكالحقائق التى سماها بالصليبية أى المماثلة للعلاقات الصليبية التى تضعها الحكومات فى مفترق الطرق لهداية المسافرين الى الطريق الصحيح، فقد يحدث أن تكون امام فرضين كلاهما يصلح عله فنعثر على مثال أو ملاحظة تبطل أحد الفرضين فيبقى الآخر مثل ذلك لتفسير زيادة الماء ونقصه عند المد والجزر، اذا يجوز أن يكون ناشئا من ارتفاع الماء فى كل المحيط - فالواقعة الصليبية هى أن علم أن الماء ارتفع فى الشاطئين فى وقت واحد.

غير أنه يلاحظ أن هذه الحقائق الممتازة ليست اثباتا للفرض بالمعنى الصحيح فهى لاتعدو ان تكون ملاحظات من المفروض أن تكون جمعت مع غيرها فى مرحلة الجمع الأولى ، وكأن بيكون لم يدل بطريقة حاسمة فى اثبات صحة الفرض وإن كانت طرقه حاسمة فى اثبات خطأ الفروض الفاسدة، كما يؤخذ عليه انه وان كان قد أشار الى أهمية القياس الحسابى فى التجربة فانه لم يستخدم الارقام فى اثبات الفروض العلمية استخداما كافيا مع أنها هى التى تصوغ القانون العلمى وتكسب العلم دقته المعروفة[1].

غاية المنهج التجريبى :

يعد بيكون هو أول من تنبأ بالقيمة العظمى للعلم التجريبى فى حياة الانسان ، فقال " ان الغاية التى تضعها نصب اعيننا يجب أن تكون سيادة الانسان على الطبيعة ولكن السيادة والعلم شئ واحد لان

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٧٢- ١٧٥.

جهلنا بالعلل يحرمنا من تحقيق النتائج المنشودة ولايستطيع الانسان التغلب على الطبيعة الا بالخضوع لها والتتلمذ عليها.

لقد كان بيكون يبغى من وراء المنهج التجريبى الى اكتشاف صور الظواهر الطبيعية وهو لايقصد بالصور ما كان يقصده ارسطو وأفلاطون بل يقصد بها العلة والقانون الطبيعى بمعنى القانون فى العلم الحديث، كما شرحه جون سيتورات مل. فهذا الاخير يقصد بالقانون الذى يعبر عن العلاقة الظاهرية الثانية بين ظاهرتين مثل قانون بويل" كلما زاد حجم الغاز نقص ضغطه اما العلة والقانون عند بيكون فبعبارة عن كفة الشئ وحقيقته أى صورته بتعبير بيكون ، ولمعرفة الصور غرضان أحدهما نظرى يؤدى فى النهاية الى العلم بعلة العلل وهو الله، والآخر عملى يمكننا من استخدام قوى الطبيعة وأسرارها فى رفع مستوى الانسان.

أثر المنهج التجريبى فى تقدم العلوم :

يرجع الفضل الى بيكون فى الاشادة والاعلاء من شأن التجربة العلمية التى تضع أسس المنهج التجريبى العلمى، وهو أول من طالب بضرورة كتابة الملاحظات العلمية اثناء التجارب دون الاعتماد على الذاكرة وحث على الدقة والتأنى والتروى فى الملاحظة، كما حذر من التسرع فى التعميم وصياغة القانون العلمى، وهو تنبه الى ناحية هامة فى وظيفة التجربة ألا وهى الناحية السلبية الحاسمة فى تكذيب الفرض الفاسد، وقد أدخل فكرة القياس التجريبية الا وهى الناحية السلبية الحاسمة فى تكذيب الفرض الفاسد وقد ادخل فكرة قياس الارقام واجب

مقارنة القرائن الملاحظات بعناية شديدة فكان لهذا المنهج التجريبى أكبر الفضل فى تقدم العلوم الطبيعية الحديثة، فقد طبق منهجه بويل ونيوتن وغيرهما فى القرن السابع عشر والثامن عشر. وكان من نتائج ارتقاء العلم التجريبى أن ظهرت الحاجة الى تفتح مذهب بيكون فى القرن التاسع عشر فوضع كلود برنار شروطا كاملة للملاحظة والتجربة وصاغ جون ستيوارت مل طرق الاستقراء المشهورة التى تدرسها فى علم النفس[١].

(١) ماهر عبد القادر محمد على : فلسفة العلوم - المنطق الاستقرائى ، دار النهضة العربية بيروت عام ١٩٨٤ ، ص١٢.

الفصل الثانى
رينيه ديكارت
١٥٩٦-١٦٥٠

تمهيد :

ان التصدى للكتابة عن فلسفة ديكارت ، هو عمل تكتنفه الصعوبات. لما للفيلسوف النابه من أعمال تتميز بالعمق والأصالة، ولمكانته باعتباره رائدا للفلسفة الحديثة، الامر الذى يتطلب مزيدا من الجهد وامعان النظر فى جوانب هذه الفلسفة، التى تتصف بالجدة والابتكار.

والصورة المألوفة لديكارت فى كتب الفلسفة التقليدية تجعل منه مؤسسا للفلسفة العقلية، التى تزعمها فى القرن السابع عشر، بما حدا بمؤرخى الفلسفة أن يطلقوا عليه رائدا الفلسفة الحديثة ومؤسسها [١]، فقد أسس المنهج الذى يبعث على البداهة والوضوح والتميز ، لقد قاد العقل البشرى فى أوربا الى الهدى والرشاد المؤسسين على الحجة والبرهان العقلى، وليس على العاطفة والشعور، رافضا بذلك الافكار السابقة والمناهج التى رسخت وتغلغلت بفضل الفلسفة القديمة خاصة الفلسفة الأرسطية التى سيطرت على عقول الناس فترات طويلة.

ومن هنا راى ديكارت أن البحث فى المنهج هو أهم المشكلات وأولاها بالعناية فى مهمة الفيلسوف ، وأراد أن يجعل بداية اصلاحه الفكرى الظفر بطريقة قوية للحصول على المعرفة الحقيقية، بواسطة ذلك النور الفطرى المغروس فينا جميعا وهو نور العقل.

---

(1) Garforth, F.W., The Scope of philosophy, longman Group limited , London, 1971, P. 87.

لقد قال عنه فيلسوف ألمانيا العظيم ، هيجل Hegel : "ديكارت هو بحق المحرك الأول للفلسفة الحديثة ، من حيث انها تجعل من العقل أصلا من أصولها. وليس من الاسراف أن يتحدث الناس باستفاضة من أثر ذلك الرجل وتأثيره فى أهل عصره. ، وفى العصور الجديدة انه بطل من الابطال قد أعاد النظر فى الأشيا ، من البداية"[1].

والواقع ان هذه العبارة التى وردت على لسان "هيجل" انما تهتم بابراز دور ومكانة ديكارت كفيلسوف عقلى ، تناول المسائل من مبادئها حيث نراه يرفض التسليم بالافكار والمعلومات والمعارف السابقة ، التى كانت مصدر كل خطأ ، وينادى صراحة أنه لايقبل شئ على أنه حق الا اذا بلغ هذا الشئ فى عقله مبلغ الوضوح والتميز واليقين، ويطالب كذلك بتحرير العقل من النفوذ والسيطرة التى كبلته تحت ستار الدين ، أو باسم العلم، فكانت صرخه مدوية اطاحت بكل المعوقات ، وطالبت باطلاق الحرية للعقل فاصبحت بحق ثورة على القديم[2].

ولاشك ان هذا الاتجاه كان سمه بارزة من سمات العصر الحديث، حيث نجد هذا الموقف واضحا كل الوضوح مع - اختلاف بنية فى المذهب عن كل منهما - لدى فيلسوف انجلترا التجريبى السابق عليه، وهو فرنسيس بيكون "حين نادى فى كتابة" الاورجانون الجديد Novum Organum بتحرير العقل من الأوهام والخرافات ، ومن سيطـــرة

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة عام ١٩٦٩ ، ص٢٤.

(٢) على عبد المعطى محمد : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٧٢ ، ص٨٣.

الفلسفات السابقة وبخاصة المنطق الأرسطى ، والفلسفة الأرسطية بصفة عامة، ويتضح هذا الموقف فى الجانب السلبى من منهجه فى المعرفة[١].

وقد أعلن ديكارت بكل وضوح انه اذا ما أراد الانسان، التأكد من صدق أو كذب احدى القضايا الفلسفية أو العلمية ، فلا ينبغى عليه الرجوع الى أقوال أرسطو أو الفلاسفة الآخرين ، بل يتعين عليه أن يلجأ الى عقلة فحسب، مستندا فى ذلك الى شهادة العقل نفسه، وما يدلى به من أدلة على صحة هذه القضية أو كذبها[٢].

وبعبارة أخرى ، يتخذ ديكارت من الوضوح والجلاء معيارا للحقيقة، بحيث نراه يضع كل مسألة أو قضية فى مجال البحث والدراسة والتحليل، للتأكد من صحتها ويقينها، فإذا كانت حقيقة يقينية مطلقة لا مجال للشك فيها، وجب قبولها والتسليم بها، واذا كانت غير ذلك ، فينبغى استبعادها من دائرة معارفنا . وهذا مايحرص عليه ويؤكده ديكارت، بانه لايقبل الا بداهه النور الطبيعى للعقل[٣].

ومهما يكن الرأى فى شخصية ديكارت ، فانه بحق نموذجا للفيلسوف الصادق الذى يتحدث عن الفلسفة من أجل الفلسفة ، مبتعدا تماما عن فكرة أساسية سادت العصور الوسطى والتى تقرر أن

---

(1) Hesse, Mary; B., " Francis Bacon " in A critical history of western philosophy, P. 144.

(٢) ماك كالستر : مشكلة الحرية فى التربية ، ترجمة أمين مرسى قنديل ، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة عام ١٩٤٩ ، جـ١ ، ص١٨٠ .

(3) Garforth, F.W., The scope of philosophy, P. 89.

الفلسفة خادمة للسياسة أو للدين[1]. لقد استطاع ديكارت أن يحرر الفلسفة من الأغلال التى كبلتها وفرضت عليها طوال ستة عشر قرنا من الزمان، بما أعاد للفلسفة مكانتها وحدد للفيلسوف وضعه الأصيل فى المجتمع - هذا من جانب. كما أن ديكارت وهو العالم الرياضى الذى قدم لنا الهندسة التحليلية علما ثابتا ، وأسهم فى تأسيس بعض نظريات الضوء ، حاول أن يقيم جسرا قويا تعبر من خلاله الفلسفة الى العلم، ويجد العلم بعض مبرراته فى الفلسفة ، فكانت تلك محاولة جادة للتوفيق بين العلم والفلسفة فى بداية العصر الحديث.

اولا : عصره:

تتسم الفترة التاريخية التى يطلق عليها العصر الحديث بملامح وخصائص تختلف فى جوانب كثيرة عن العصور الوسطى ، وأهم هذه الجوانب فى رأى "رسل Russell جانبان هما: تضاؤل سلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم. فهى أقرب الى الثقافة التى باعدت بينها وبين الدين، بحيث اتخذت من العلم ركيزة تقوم عليهم وتنطق من خلالها مبتعدة عن الثقافة الدينية التى سيطرت على عقول الناس على مدى العصور الوسطى وابان العصر الحديث .

ولد رينيه ديكارت عام ١٥٩٦ وتوفى عام ١٦٥٠م ، فامتدت حياته اثناء حكمى هنرى الرابع ولويس الثالث عشر ملكى فرنسا، ثم بعد وفاة الأخير حتى أوائل عصر الفروند La Fronde ووزارة مزاران وهى فترة تميزت بالهدوء والاستقراء انعكسا على تفكير ديكارت وميتافيزيقاه.

(1) Hampshire, stuart, the Age of Reason, A Mentor book, Pablished by the New American Library, New york, 1956, P.60.

ولقد جاء ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت فى أوروبا منذ ابتداء القرن السادس عشر، وجاءت فلسفته فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا، فالقرن السادس عشر هو عصر النهضة والاحياء والاصلاح ، فهو عصر التجديد. ولن ينتهى التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا، الا على يد رجال من أمثال ديكارت.

ومحاولات عصر النهضة ومغامراته كثيرة متنوعة سنذكر منها بايجاز ماكان مرتبطا بالدين والعلم والفلسفة والفن ، وسنشير بوجه خاص الى رد فعل ديكارت عليها. فبالنسبة الى دائرة الدين ظهرت الدعوة البروتستانتية بهدف القضاء على جميع الوسطاء بين الله والانسان والتقرير بان الانسان فريد وحيد أمام الاله العزة والكمال. ولقد تأثر ديكارت بهذه الدعوة حين طالب فى فلسفته بالاستغناء عن الوسطاء بين النفس والحقيقة المطلقة.

أما فى الميدان العلمى فلقد ابتدأت المحاولات والمغامرات فيه أثناء القرن الخامس عشر وبلغت قمتها عند جاليليو معاصر ديكارت - كما نعلم وهى تنقسم الى أنواع ثلاثة : أولها مغامرات الرحالة والجغرافيين ، وثانيهما اكتشافات علم الفلك ، وثالثها وهو الأهم بالنسبة لديكارت يتمثل فى تجديد منهج العلم وروحه بوجه عام . وقد ابتدأت البحوث المنهجية والمنطقية اثناء القرن السادس عشر عند راموس Ramus الذى انتقد منطق أرسطو ومهد بذلك لانتقاد ديكارت أعظم التمهيد. ثم استمرت تلك البحوث عند فرنسيس بيكون صاحب الاورجانون الجديد، ألا أن أعظم واخصب مظاهر المنهج قبل ديكارت كانت موجودة عند معاصرة جاليليو الذى اعتمد على الرياضة فى وضع الفرض العلمى والبرهنة عليه واتجه الى المذهب الآلى فى العلم وهو بهذه الناحية الأخيرة أثر فى الاتجاه الآلى الميكانيكى الذى نجده فى فلسفة ديكارت.

وبالنسبة للميدان الفلسفى فقد اتخذت المغامرات فيه اتجاهين:

الأول : اتجاه الشك الذى اتخذه مونتينى Montaigne وهو الاتجاه الذى كان شائعا فى فرنسا وايطاليا وأسبانيا فى وقت واحد. ولقد اثر هذا الاتجاه فى فلسفة ديكارت أبلغ تأثير، أما الاتجاه الثانى فهو الذى اتخذه بعض فلاسفة ايطاليا فى القرن السادس عشر وحاولوا فيه تجديد التراث اليونانى القديم بوجه عام وتراث الافلاطونيين المحدثين على وجه الخصوص. ولقد رفض ديكارت هذا الاتجاه الاخير لانه يبتعد عن روح العلم والنهج العلمى.

ونحن نجد أن الفن الأوروبى الذى كان سائدا فى هذا العصر هو فن الباروك، وهو فن يمتاز بان وحده الالهام وقدره الفنان على التنسيق والتنظيم فيه لاتظهران بقدر مايظهر فيه تنوع ذلك الالهام وثراء، وتنوع تعبيراته واختلافها بينها، الى حد التناقض ، كما يمتاز هذا الفن بالقوة والتدفق الحيوى والاسراف والتنوع، سواء كان ذلك فى تصوير الجسم الانسانى أو فى اختيار مناظر الطبيعة أو فى الألوان ذاتها. ولقد تأثر ديكارت بناحية القوة والحيوية التى كانت سائدة فى ذلك الفن، الا أنه اخضع جميع مظاهره لعقل مدبر وارادة حاكمة[1]، بحيث يصبح الفن عنده متسقا مع مبادئ فنية تتلمسه من العقل.

ثانيا : حياته:

ولد رينيه ديكارت فى ٣١ مارس ١٥٩٦ بمدينة لاهاى بمقاطعة تورين Touraine بفرنسا. وقد التحق فى صباه بمدرسة لافليش للآباء اليسوعيين وكان ذلك فى ابريل ١٦٠٤ ،اما الثقافة التى تلقاها ديكارت

---

(١) نجيب بلدى: ديكارت، دار المعارف بمصر، القاهرة عام ١٩٥٩ ،ص ص١٩-٢٠.

فى تلك المدرسة فتنقسم الى مرحلتين : الأولى أدبية لغوية، هى دراسة الكتاب اليونان والرومان القدماء فى لغتهم الأصلية. والثانية هى مرحلة الدراسة العقلية البحتة التى تقوم اغلبيتها فى مواد الفلسفة واقليتها فى العلم الرياضى. والحق ان ديكارت كان مولعا بالرياضيات التى درسها فى كتاب كلافيوس clavius اليسوعى وهو عمدة علم الجبر فى ذلك الوقت. وفى مجموعة كتب أخرى تتناول فروع الرياضة الأخرى – أما سبب اهتمامه بالرياضيات فهو اعتقاده بانها تتميز من بين سائر العلوم جميعا بالدقة والوضوح والتميز – ومع ذلك فهو لايتصور الحقيقة فى ضوء الاستخدام الرياضى وحسب لأن الرياضة عنده هى بمثابة اطارا دقيقا ونموذجا صوريا واضحا يساعدان على الاسترشاد بهما فى كافة معارفنا الاخرى غير الرياضية [١]. ونحن نلمس من هذا الاهتمام ان ديكارت قام بتطبيق المنهج الرياضى على فلسفته كلها [٢].

لقد ظهرت عند ديكارت منذ صباه مواهب نادره، حيث كان يتميز بكثرة الأسئلة التى يوجهها الى أساتذته والى من حوله ، مما جعل والده يطلق عليه لقب الفيلسوف [٣]. كما نال اعجاب معلميه لتفوقه وظهور نبوغه المبكر وبخاصة فى مجال الرياضة.

وكان ديكارت يميل الى اظهار احتقاره للماضى ولكل مالا يمت بشئ الى شواغله العلمية بسبب. وكان يزهوا أحيانا بجهله فلسفة أرسطو، فقال فى أحد ردوده على فوتيوس: لقد أخذت فى التدليل على

---

(1) Garforth, F.W., The scope of philosophy, p. 84.

(2) Hampshire, stuart, the Age of Reason, P. 60.

(3) Hoffding; Harald, A history of Modern philosophy, Macmillan , London, 1935, Vol. 1, P. 212.

أننى لا أفهم الفاظ الفلسفة المشائية وهذا صحيح، ومن المؤكد اننى لا أقيم لذلك وزنا ، لاننى أرى من العبث أن نبذل فى تلك الدراسة عناية وانتباها زائدين[١].

تخرج ديكارت من مدرسة لافليش عام ١٦١٤ أى بعد أن جاوز الثامنة عشر بقليل، ثم حصل من جامعة بواتيه عام ١٦١٦ على درجتى البكالوريوس والليسانس فى الحقوق. وقد سجل اسمه فى سجل المحامين منذ تخرجه ولم يترافع أمام القضاء قط. وفى عام ١٦١٨ اشترى له أبوه وظيفة ضابط، على عادة نبلاء ذلك الوقت. وعاش ديكارت بمدينة بريدا Breda بهولندا فترة ما، تعرف خلالها باسحاق بكمان Isaac Beckman الذى كان له أعظم الاثر فى توجيهه توجيها علميا[٢].

تروى عن ديكارت نادرة وقعت أثناء اقامته بهولندا ، لاول عهده بالخدمة فى جيش موريس دوناسو: كانت عادة العلماء فى هولندا حينئذ أن يتحدى بعضهم بعضا فى مسائل العلوم، فكانوا يعلقون الاعلانات فى جميع انحاء المدينة يعرضون فيها مسائل علمية يطلبون حلها الى من يجد فى نفسه الكفاءة على ذلك. وحدث مره أن وقف ديكارت مرتديا زى الضابط امام أحد هذه الاعلانات، وكان مكتوبا باللغة الهولندية ، وسأل أحد الواقفين قريبا منه أن يتفضل بترجمة الاعلان حتى يتيسر له أن يفهم مابه . وتصادف أن كان ذلك الرجل هو اسحاق بيكمان الرياضى – ولم يكن قد عرف ديكارت بعد- فنظر اليه شذرا وقال له: " انها مشكلة من مشكلات الرياضة " ثم اضاف قوله" اترجمها لك الي اللغة اللاتينية اذا وعدت ان تعطينى حلها".

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٧٠.

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ، ص٣٢.

فأجاب الضابط الفيلسوف فى ثقة ادهش محدثة : " لك ذلك الحل غدا". ولقد حدث بالفعل أن ديكارت عاد الى الرجل منذ الغد، ومعه الحل الصحيح لتلك المسألة الرياضية . وكانت هذه الحادثة منشأ الصداقة الوطيدة بين ديكارت وبين اسحاق بكمان[1].

حلم ديكارت فى احدى ليالى الشتاء عام ١٦١٩ بأسس علم جديد يخالف فيه علماء ومفكرى عصره " واعتقد ديكارت بأن هذا الحلم وما مماثلة انما هى الهامات صادقة من عند الله الذى هو مصدر كل نور واشعاع ، وانها تحمل فى طياتها لب الحقيقة ، فاسلم ديكارت نفسه الى العزلة والتأمل والطويل، يهدف الوصول الى المعرفة الحقة وذلك تنفيذا لتلك الأوامر الالهية[2]. ولقد خرج ديكارت نتيجة عزلته هذه بشعار حمل لواءه دائما وهو : أن السعيد هو من استطاع أن يعيش فى خلوه وعزله[3] " Happy he who Lives in seclusion "

ولكن لاتعنى هذه الرغبة فى الهدوء والسكينة والخلوه الى الذات أن يعيش الفيلسوف فى برج عاجى بعيدا عن المجتمع ومشكلاته، ان ديكارت لم يكن يبغى العزلة عن المجتمع كلية ، وعدم المشاركة فى مشكلاته بل على العكس تماما فان هذه الخلوه الى الذات والاستغراق فى التفكير، انما تستهدف الابتعاد مؤقتا عن ضجيج الحياة الاجتماعية والمادية ، حتى يوفر لنفسه الهدوء والسكون اللازمين لتأمل والتفكير والفلسفة[4].

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، ص ص ٧٢-٧٣.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٥٩.

(3) Hoffding, H., A history of Modern philosophy , P. 213.

(٤) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٧١.

ونحن لانعرف على وجه الدقة كيف أمضى ديكارت أوقاته بين عام ١٦١٩ وعام ١٦٢٢ وكل مايمكن ان نذكره هو أنه قام برحلة طويلة من جنوب غربى المانيا حيث كان قد أبحر من هولندا الى فرنسا فى رحلة لايمكن تحديد ميعادها بالضبط ، كما سفر الى ايطاليا ثم رجع الى فرنسا التى كانت بينه وبين صديقة الأب مرسلينMersenne فيها عدة مراسلات.

عاد ديكارت الى هولندا قادما من فرنسا عام ١٦٢٩ وانتسب هناك الى جامعة فى مدينة فرنكر Frenecker حيث تابع فيها دروس علم الطبيعة. ثم انتسب بعد ذلك عام ١٦٣١ الي جامعة "ليدن" واتصل فيها بالرياضى والمستشرق جوليوس ، الذى عرض عليه بعض مسائل هندسية ، لم يحلها الهندسيون القدماء ، فاهتدى ديكارت اثناء حلها الى اكتشاف مبادئ الهندسة التحليلية. وتعرف ديكارت عن طريق جوليوس بقسطنطين هويجنز Constantin Huygens والد عالم الضوء الشهير كريستان هويجنز.

ونحن نعلم أيضا انه استقر فى عام ١٦٣٣ فترة ما بمدينة ديفنتر Deventer واتصل بهيلين هانس وانجب منها بنتا . ومن نهاية عام ١٦٣٣ الى عام ١٦٣٥ استقر با مستردام ورحل منها وعاد اليها عام ١٦٣٦ حيث عمل على انهاء كتبه العلمية والمقال عن المنهج . وفى أوائل عام ١٦٣٧ بدأ بمباشرة طبع تلك الكتب[1].

والواقع أن وشخصية ديكارت من الشخصيات المعقدة غاية التعقيد، فمن الخطأ أن يلتمس لها مفتاح واحد: فالرجل من أصحاب التأمل والنظر بقول مالبرانش، وفارس فرنسى من أهل الفروسية الفكرية كما يقول شارل بيجى مولع بالمغامرات الذهنية الخالصة، وهو

(١) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ص ٣٨-٣٩.

أيضا رجل عمل، محب للحياة ذو عناية بصحته ورفاهيته، ثم هو رجل صاحب رسالة مشغول بنجاح مذهبه خدمة للانسانية كلها، وهو فوق هذا كله سيد مهذب رقيق خبير بأهل زمانه يحلو له الحديث مع النساء، ولا يحجم عن مبارزة الرجال من أجل سيدة يهواها ، ولا يتحرج أن يتصل ببعض السيدات اتصالا غير شرعي. وان يولدهن ابلادا غير شرعي أيضا. ثم هو من أهل الارستقراطية الفكرية، يزدرى المعارف، والمعلومات المستخلصة من بطون الكتب ، ويخصص بضع ساعات فى اليوم للبحوث العلمية وبضع ساعات فى السنة للبحوث الميتافيزيقية أو بحوث مابعد الطبيعة، وبالجملة كان ديكارت رجلا مسيطرا عن فلسفته وعلى علمه لايرضى أن يستعبد نفسه لهما وكان ناقدا حرا، يسخر من الخرافات، ويكره المتعالين والمتزمتين ، وكان فوق هذا كله مسيحيا غير مقصر فى اداء فروضه الدينية، ولاننسى أنه كان من الحجاج الى نوتردام دولوريت ، وانه تلقى الوحى الأول لفلسفته فى رؤيا فشهورة اعتقد انها من عند الله، وانه كان احرص الناس على الفرار من اللهو ومشاغل الدنيا والتماس الهدوء ليتسنى له التفلسف فى محاربيه الهولندية[١].

واذن فنحن نلمس من هذا كله شغف ديكارت بالسفر والترحال ومخالطة الناس على اختلاف نزعاتهم ومشاربهم وأجناسهم من جهة[٢]، واقباله على تنوع معارفه وعلومه من جهة أخرى . ولقد انتهت هذه الرحلات برحلته الأخيرة الى السويد التى انتهت حياته فيها عام ١٦٥٠م[٣].

---

(١) عثمان أمين : ديكارت، ص ص ٧٤ -٧٥.

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ، المطبعة السلفية ومكتباتها ، القاهرة عام ١٩٣٠ ، ص ١٥.

(3) Haldane, Elisabath S., G. Ross, " Descartes and spinoza" in Great Books of the western world, ed. by R.M. Nutchins, Vol . 31, the university of Chicago,1952, P. X.

ثالثا: مؤلفاته :

لقد أخرج ديكارت مؤلفات كثيرة، عبرت بصدق عن روح فكرية عاليه وافصحت عن ملامح شخصيته المتميزة بين العديد من الفلاسفة. باسلوبه البسيط وعباراته الواضحة، ومن أهم واعظم مؤلفاته الفلسفية.

١- مقال عن المنهج عام ١٦٣٧ Discource on Method

٢- التأملات فى الفلسفة الأولى عام ١٦٤١

Meditations of First Philosophy

٣- مبادئ الفلسفة عام ١٦٤٤ Principles of philosophy

والكتاب الثانى والثالث يضمان عرضا كاملا لمذهبه الفلسفى .

٤- انفعالات النفس عام ١٦٤٩ The Passions of the Soul

٥- قواعد لتوجيه العقل عام ١٦٢٨

Rules for the direction of the mind.

ويلاحظ أن هذا الكتاب الخامس لم يستكمله ديكارت، وكان يستهدف منه اقامة الفلسفة على أساس بناء جديد، يكفل لها التصدى لتيارات الفلسفات القديمة ويصونها من التردى فى مهاوى الشك وضلالات الوهم، وتعصم فى مراغاتها الآمن من الوقوع فى الخطأ [1].

رابعا : منهجه :

أن أهم مايميز فلسفة ديكارت العقلية عن سار الفلسفات السابقة عليه هو أنه كان مقتنعا بحاجة الفلسفة الى منهج دقيق للبحث. لقد رأى أن المنهج الذى ينبغى أن تستخدمه الفلسفة لابد وأن يشبه ذلك المنهج الذى يستخدمه الرياضيون والفيزيائيون.

---

(1) Garforth; F.W., The Scope of Philosophy, P. 85.

ولكننا نتساءل أى منهج ذلك الذى يحدده ديكارت ويرى أن الرياضيات تستخدمه؟ كيف يمكن تطبيق ذلك المنهج فى الفلسفة؟

لقد أراد ديكارت أن يستأصل الفكر المدرسى ورواسبه من الفلسفة ولذا وجد أنه من الضرورى، لكى يبلغ هذا الهدف، أن يتخلص من الأفكار القديمة التى سبق أن تلقاها، وبعد ذلك يتجه الى بناء المعرفة على أساس واضح لايرقى اليه الشك ، وقد وجد ديكارت أن هذه الاجراء لايتسنى القيام به مالم يتبع المنهج الرياضى[1]. فمن المعلوم أن الرياضيات قد انتظمت فى اطار نسق استنباطى Deductive system منذ بدايات التفكير الفلسفى والمنطقى، فنجد ارهاصات هذا النسق عند افلاطون وأرسطو كما نجح اقليدس لأول مرة فى وضع علم الهندسة على هيئة نسق استنباطى محكم وذلك حوالى عام ٣٠٠ ق.م. ولقد اكتشف ديكارت أهمية هذه الفكرة وقوتها وفاعليتها ، ومدى صلاحيتها لاسيما وهو الفيلسوف الرياضى الذى قدم لنا بعبقريته الخلاقة الهندسة التحليلية علما جديدا.

نعم لقد وجد ديكارت بثاقب نظره، ان الحساب والهندسة يستخدمان الاستنباط وانهما وحدهما يحققان أعلى درجات اليقين، وانهما أكثر العلوم بساطة ووضوحا. فاذا أريد للفلسفة - أو أى علم آخر-أن تتصف قضاياها باليقين ، فلنتخذ من هذين العلمين نموذجا[2].

---

(1) Wright, W.K., A history of modern philosophy Macmillan company, New york ; 1947, P. 72.

(٢) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى ، منشورات جامعة بيروت - العربية ، بيروت عام ١٩٧٤ ، ص ٥٠.

ومعنى القول باتخاذ المنهج الاستنباطي نموذجا، يرجع فى حقيقة الأمر الى أن المنهج الاستنباطي يبدأ حركة سيره الاساسية بمقدمات مسلم بصحتها ليحصل منها على نتائج ، ثم ينظر فى النتائج مرة أخرى ليحصل منها على نتائج أخرى، بحيث لابد وأن تصدق هذه النتائج، طالما أننا سلمنا بصحة المقدمات. وهنا يكتسب النسق صفة اليقين ويوصف اليقين هنا بالوضوح والتميز، ومن ثم فاننا نصل الى الافكار الواضحة المتميزة بطريق مايسميه ديكارت الحدس والإستنباط[1].

لكن ماهى الافكار التى يريد ديكارت أن يتوصل أليها؟ يقول كواريه : "هذه الافكار هى الأفكار الرياضية. وهذا العقل هو العقل الرياضى كذلك، فبالرياضيات دون سواها بلغ العقل الانسانى الوضوح واليقين"[2].

ان علينا الآن حتى نفهم المنهج عند ديكارت فى أصوله وقواعده، ان ننظر فى الحدس والاستنباط ، لانهما قاعدتا الوضوح.

١- الحدس: intuition عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن، بلا وساطة بعض الحقائق تتقبلها النفس وتثق فى صحتها وصدقها، أو هو نظرة ثاقبة من نظرات العقل بلغت من الوضوح والتميز مبلغا يزول معه كل شك ، فمثلا اذا ركز عقلنا انتباهه في تحليل فكرة المثلث فانه يدرك مباشرة أن للمثلث ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع وانه شكل مقفل ... الخ.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥١ ، وأيضا : توفيق الطويل : أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٦٤ ، ص٣٥١.

(٢) الكسندر كواريه : ثلاثة دروس فى ديكارت ، ترجمة يوسف كرم ، المطبعة الأميرية ، القاهرة عام ١٩٣٧ ، ص٢٦.

وهذه الحقائق المباشرة هي افكار بسيطة وواضحة ، تقابلنا كثيراً في مجال دراستنا. فهي تقدم لنا النقاط الأولى التي تبدأ منها أو هي "المبدأ المطلق في الموضوع".

٢- اما الاستنباط : deduction فهو العملية العقلية التي نستنتج بها قضية أوعدة قضايا أو هو استنتاج بشكل سابق من قضايا معينة وضعناها ، كل النتائج المترتبة عنها ، وذلك عن طريق الاستنباط البرهاني. فمثلا بعد أن نتوصل الى تعريف المثلث عن طريق الحدس، وبعض البديهيات والمقدمات الضرورية للبرهان ، نستطيع أن نبرهن على صحة النظرية التي تقول ان مجموع زوايا أي مثلث يساوي قائمتين.

أي اننا نستخدم الحدس في ادراك المبادئ الأولى للعلم والفلسفة ثم نقوم بعملية الاستنباط لتكوين القضايا الأولى التي تنتج عن هذه المبادئ .

ولكن ليس من السهولة في كل الأحوال أن نكتشف بالحدس هذه المبادئ وأن نستخرج منها النتائج الأولى، فقد تواجهنا بعض الصعوبات التي تتعقد فيها هذه النتائج ، بحيث نجد من الممكن - أحيانا- أن نستنتج من المبادئ الواحدة نتائج مختلفة- وهنا يأتي دور التجربة التي تساعدنا على اكتشاف أي هذه النتائج قد اختير فعلا- فالتجربة هي التي ترشدنا الى النتيجة المتحققة بالفعل، وليس علينا حينئذ الا البحث في تفسير صدور هذه النتيجة من المبادئ التي تتحقق من صحتها بصورة لاتقبل الشك.

وهكذا فالحدس والاستنباط والتجربة هي المراحل التي يتعين علينا اتباعها للوصول الى المعرفة الحقيقية اليقينية بشرط أن نجيد استخدامها بطريقة صحيحة[1].

---

(١) أندرية كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاتة سعفان ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٦١ ، ص ص ١٨-١٩.

وعلى أية حال فقد استقى ديكارت منهجه من الرياضة لانها تتصف بالوضوح والبساطة والصدق ، وتبتعد عن الخطأ والمبالغة، وهذه الخصائص أهم ماتنفرد بها الرياضة عن العلوم الاخرى، فضلا عن النتائج الباهرة والحقائق الثابتة التى تحققت فى مجال العلوم الرياضية.

أراد ديكارت اذن أن يقيم فلسفة يقينية كاملة على غرار العلوم الرياضية ولاعجب فى ذلك - لاسيما وأنه قد تعلم مبادئ الرياضيات عن اسحاق بكمان- فقد كان ديكارت نفسه فيلسوفا، ورياضيا ، وعالما، وتشهد بذلك أعماله العظيمة فى الفسلفة والرياضيات[1].

لذلك يقرر ديكارت أن المنهج المقترح تطبيقه فى ميدان الفلسفة يماثل تماما، المنهج المستخدم بنجاح فى الهندسة، والذى أسفر عن اكتشافه للهندسة التحليلية. وبهذه الطريقة حاول ديكارت أن يقضى على الفجوة التى كانت بين الفلسفة والعلوم الأخرى .

لذا نراه يلخص بطريقة مألوفة ، وفى القسم الثاني من المقال عن المنهج أربع قواعد بسيطة ، ينبغى علي الانسان اتباعها ومراعاتها، ليصل الي المعرفة الصحيحة[2] وهذه القواعد هى :

القاعدة الأولى :

الا أسلم بشئ على الاطلاق على أنه حق ، ما لم أتعرف بوضوح أنه كذلك، وهذا يعنى أن اتجنب بعناية تامة التعجل والتسرع فى الحكم

---

(١) اندريه كريسون : ديكارت، ترجمة حسن شحاته سعفان ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة عام ١٩٦١، ص ص ١٨-١٩.

(2) Wright, W.K., A history of modern philosophy, P. 72.

وعدم التمسك بالأحكام السابقة ، والا أقبل شيئا منها، الا مايتجلى لعقلى بوضوح وتميز لايدع معه فرصة للشك.

ويقصد ديكارت من قاعدته الأولى، الا نقبل الافكار والمعلومات التى لاتتضح لنا بجلاء وتميز ، وتصدر عن البداهة العقلية ونور العقل الفطرى وكذلك تطالبنا هذه القاعدة بالتخلص تماما من الآراء السابقة مهما كان مصدرها والا نندفع فى أحكامنا وراء عواطفنا ورغباتنا ، بل نلتزم فى كل تصوراتنا واحكامنا بأوامر ومطالب العقل وحده. وتعتبر هذه القاعدة بداية نستشف منها اتجاه ديكارت الى المطالبة بحرية العقل وتحريره من سيطرة وسطوة الآراء السابقة.

القاعدة الثانية:

أن اقسم كل واحدة من الصعوبات والمسائل التى افحصها الى أجزاء بقدر المستطاع، ومايبدو انه ضرورى لحلها بأفضل طريقة ممكنة.

ومعنى هذا ان نبدأ فى تحليل المشكلة التى نعالجها الى اكبر عدد من العناصر الجزئية البسيطة والواضحة، حتى نستطيع حلها على أكمل وجه وكل مشكلة تشتمل على "مجهول" -وهو عامل لانعرف كنهه فى البداية (والا لما كان هناك مشكلة)- فسبيلنا اذن فى الكشف عنه أن نحدد علاقاته بالعوامل الاخرى المعروفة لنا من قبل . فتقسيم المشكلات الذى توصى به القاعدة الثانية هو عبارة عن رد الافكار المعقدة الى عناصرها البسيطة التى يمكن حينئذ أن تدرك بالحدس أو بالاستنباط ادراكا واضحا متميزا ويطلق على هذه العملية اسم التحليل : وهو عبارة عن الذهاب من المركب الى البسيط من الكل الى الاجزاء ، ومما هو معتمد على غيره ومعقول بغيره الى ماهو مستقل عن غيره ومعقول

بذاته. وبهذه العملية" نرجع بالتدرج القضايا المتشابكة الغامضة الى أخرى أبسط منها، وبها أيضا نذهب مماهو نسبى الى ماهو مطلق فى كل مسألة . والفن المنهجى كله فيما يرى ديكارت "عبارة عن أن نطلب دائما المطلق الذى هو أكثر الأشياء اطلاقا فمعنى الاجسام التى يمكن قياسها، يكون المطلق هو الامتداد، ولكن المطلق فى الامتداد هو الطول ... الخ.

ويقوم التحليل على قضية مسلمه : وهى أنه ليس فى المعقد شئ أكثر مما يكون فى عناصره البسيطة. والواقع أننا انما نفهم الاشياء حين تكتشف ماهي مؤلفة منه . والتحليل ليس الا الوسيلة التى لاغنى عنها للذهاب الى تلك "الطبائع البسيطة" التى يحجبها عن نظرنا تعقد الاشياء الموجودة فعلا أو للرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا كمون النار فى الحجر الصوان، والتى هى أسس كل علم ومصدر كل وضوح.

ولتلك القاعدة الديكارتية أهمية منهجية. ولم يقتصر ديكارت فى تطبيقها على مسائل الجبر ومسائل الميكانيكا ومسائل الحياة اليومية بل طبقها أيضا على مسائل الميتافيزيقا.

واذا أردنا تطبيق قاعدة التحليل هذه فى دراسة بعض المشكلات الاجتماعية المعقدة، كمشكلة الفقر، ومشكلة الحرب ، فما علينا الا أن نسير بالتدرج من المعلومات والآثار المعقدة الى الأصول البسيطة التى تكون هى المسيطرة على حل تلك المشكلات ، فنتبين حينئذ أن جميع

المسائل والمواقف والأوضاع الكثيرة المعقدة يمكن أن ترد آخر الامر الى بعض أصول عامة تكون غاية فى البساطة والأهمية، وهذه الأصول هى التى ينبغى أن تكون موضع اهتمامنا ونظرنا : فإذا تيسر لنا أن نبلغ من امتلاكها أن نراها بنظرة واضحة متميزة استطعنا أن نطبقها على جميع المشكلات والصعوبات والتى تعرض لنا وتيسر لنا بفضلها أن نحلها مع اصطناع القدر اللازم من المهارة والتمييز.

وعلى هذا النحو نستطيع بفضل القاعدة الثانية أى باستعمال منهج التحليل أن نصل إلى تفسير علمى جدى يرضى مطالب العقل، بدلا من تلك الحلول الهزيلة اللفظية التى عمدت اليها الفلاسفة القديمة[1].

القاعدة الثالثة:

ان أواصل تأملاتى وفق نظام محكم، مبتدئا بأبسط الموضوعات وأسهلها فهما، لكى ارتقى تدريجيا أو شيئا فشيئا الى معرفة أكثر تعقيدا، وأن افرض نظاما بين الأمور التى لايسبق بعضها البعض الآخر بالطبع .

يرى ديكارت فى القاعدة الثالثة من قواعد المنهج ، أن ننتقل بأفكارنا من بعض المسائل الأولية البسيطة الواضحة الى مسائل أخرى أشد منها تركيبا للتأكد من صدق نتائج التحليل ، أى أن نتقدم من الأمور البسيطة فى تسلسل منطقى خطوة بخطوة حتى نصل الي الأمور الأكثر صعوبة.

---

(١) عثمان أمين . . . د.ك.ت ، ص ص ٩٩- ١٠١.

والواقع أن قاعدتى التحليل والتأليف السابقتين، تشكلان حجر الأساس فى كل تفكير علمى ، حيث يبدأ المفكر أو العالم فى تحليل الظواهر والافكار الى أبسط عناصرها ثم يقوم بعملية التأليف لاعادة صياغة هذه الافكار أو الظواهر للوقوف على مدى صحة نتائج التحليل.

القاعدة الرابعة:

أن اعمل فى جميع الاحوال احصاءات كاملة، ومراجعات عامة وشاملة مايجعلنى على ثقة من اننى لم أغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث.

وتهدف هذه القاعدة أن نحيط احاطة كاملة وتامة بكل مايتصل بالمشكلة المطروحة للدراسة والبحث، بحيث نتحرى الدقة فى جميع المعلومات التى تتعلق بالمسألة التي ندرسها[1].

ومما لاشك فيه أن هذه القواعد الأربعة هى نفسها قواعد الذهن المستقيم التى يرى ديكارت انها كفيلة بإقامة العلم. وهو يبدؤها ببيان أسلوب ادراكنا لموضوعات المعرفة البسيطة ، ثم يعرض بعد ذلك لطريقة تحليل هذه الموضوعات بعد أن تأسست عن طريق الحدس، ثم ينتقل في خطوة ثالثة الى استخدام الطريقة التأليفية التركيبية، وينتهى أخيرا الى القيام باستعراض احصائى عام للتأكد من صحة النتائج.

---

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى، ص ص ٣٠- ٣٢، وكذلك :

(2) Wright, W.K., A history of Modern Philosophy, P. 72.

وإذا كانت خطوات المنهج هي التي تهتدي بها في سعينا الحثيث من أجل الحصول على معرفة يقينية للأشياء ، فإنها لا يمكن أن تكون ذات فاعلية إلا إذا خلصنا الذهن من شوائب الحسيات وأصبح قادرا على تركيز الانتباه لكي يدرك الافكار في جلاء ووضوح.

والواقع أن قواعد المنهج الأربعة أن هي الخطوات التي يترسمها الذهن في حل أي مسألة هندسية، فنحن نضع أولا صيغة المطلوب، ثم نقيم الفروض ونشرع في البرهان على صحة المطلوب. أي أننا نستخدم الطريقة التركيبية ثانيا حتى نصل الى المطلوب، ثم نعود فنراجع خطوات المسألة للتأكد من صحة البرهان.

أو بعبارة أخرى فإن ديكارت عندما قام بوضع قواعد المنهج، لم يفرض شروطا مسبقة بجانب وضوح الفكر وتميزه ، أكثر من مطالبة الباحث بأن يقوم بتحليل المعضلات والمشكلات التي تعترض طريقه، ثم ينظم ويرتب أفكاره على أساس منطقي، وأخيرا ينظر إلى موضوع بحثه نظرة شمولية من جميع النواحي،متوخيا في ذلك كله النظام والدقة[١].

هذه اذن هي قواعد المنهج العام الذي استخدمه ديكارت، والذي استطاع بواسطته أن يهتدي الى العلل والمبادئ الأولى للأشياء الأمر الذي ساعده على اقامة دعائم الميتافيزيقا وتحديد مراتبها اليقينية وهي: وجود النفس ووجود الله ثم وجود العالم[٢].

---

(1) Hampshire, Stuart, The Age of Reason, P.60.

(٢) محمد علي أبو ريان : الفلسفة الحديثة، ص ص ٩٩-١٠١.

الشك والكوجيتو فى فلسفة ديكارت

اولا : الشك المنهجى عند ديكارت:

ذهب ديكارت الي أن الفلسفة هى دراسة الحكمة، والحكمة تشمل سائر المعارف التى يستطيع الانسان معرفتها، سواء لهداية حياته أو للمحافظة علي صحته أو لإكتشاف جميع الفنون[1]، أى انها العلم بالمبادئ الأولى أو العلم الكلى الشامل[2]. لذلك يقسم ديكارت الفلسفة الى قسمين رئيسيين:

الأول : ينصب على الميتافيزيقا، والتى تتضمن مبادئ المعرفة، وتهتم على وجه الخصوص بتفسير أهم صفات الله باعتباره جوهر الحقيقة والضمان لكل يقين، وكذلك تبحث فى روحانية نفوسنا وسائرالمعاني الفطرية التى توجد في داخلنا.

أما بالنسبة للقسم الثانى من الفلسفة فهو ينصب على العلم الطبيعى الذي يشمل البحث فى العالم الفيزيائى بصفة عامة من حيث تركيبه وأبعاده ثم يوجه اهتمامه الخاص الى دراسة طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام الماثلة فى العالم ومن بينها الانسان.

ويعطينا ديكارت تصورا واضحا نلمسه فى واقعنا المحسوس حيث يشبه الفلسفة بشجرة ، تمثل الجذور فيها الميتافيزيقا، ويمثل الساق العلم الطبيعي أما الفروع أو الاغصان فهى تمثل العلوم الاخرى وهى،

---

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٦٠، ص ١٤.

(٢) محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية عام ١٩٧٤ ، ص ٥٧.

الميكانيكا والطب والأخلاق [١]، وتبقى الاخلاق التي هى من تنظيم سلوك النفس البشرية وتثقيفها.

ولعل أهم مافى هذه الشجرة المثمرة هو فيما تحمله من ثمار وليس جذرها أو جذعها، وبالمثل فلا يقتصر أهمية الفلسفة على الميتافيزيقا أو العلم الطبيعى ، اذا نظرنا اليهما فى ذاتهما ، بل تنصب الأهمية كلها على هذه الأنواع من الميكانيكا والطب والأخلاق.

أن هذه الثمار تفضى بنا الى قواعد السلوك السليم وتدبير معاشنا وسبل حياتنا ، وبواسطتها نستطيع أن نتحكم فى الطبيعة ونصبح مالكى زمامها، وهذا هو ماعبر عنه بيكون حين يقول : ينبغى لنا أن نفهم الطبيعة اذا أردنا أن نسيطر عليها وتخضعها لمشيئتنا [٢].

هنا ويبدأ ديكارت نسقة الفلسفى بالشك، والشك عنده هو خطوة التأمل الفلسفى الأول بل وخطوته الأساسية، فان أدى بنا الى المبادئ الأولى كان السبيل الى اليقين الفلسفى، وان لم يصل الي ذلك لم يكن شكا منهجيا ، بل كان شكا هداما لاسبيل الى الوصول الى أى يقين ابتداء منه.

والشك خطوة ضرورية لابد من اتخاذها : فخبرتى بالخطأ وتعرضى له منذ عهد بعيد واحتمالى الي تجدده بفعل تلك الاحكام التى خضعت لها ولم أتبين صحتها سواء كانت أحكاما فرضها الغير على من معلمين أو مرشدين أو من يوكل اليهم أمرى، أم كانت احكاما فرضها على الحس والخيال - وتعرضهما للخطأ معروف - ان كل هذا يدعونى للشك.

---

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين ، ص ص ١٨-١٩.

(٢) اندرية كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاته سعفان ، ص ١٦.

ويلزم الشك فى جميع مصادر تلك الاحكام: فيما بقى فى نفسى من علم تلقيته فى الماضى ، وفى الماضى كله، فى الحواس والخيال، أيا كانت تعاليمها. اذ لو خدعتنى هذه الأشياء مرات، فما الذى يمنعها من أن تخدعنى دائما. يقول ديكارت:

أ) لقد تلقيت منذ حداثة سني قدرا كبيرا من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة فكل مابنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قله الوثوق لايمكن أن يكون الا مشكوكا فيه جدا. واذن فيلزم أن أردت أن أقيم شيئا متينا فى العلوم أن أبدأ كل شئ من جديد وأن أوجه النظر إلى الأسس التى يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم على ذلك أن أثبت بطلان آرائى القديمة – بل يكفى لاطراحها أن أجد فى كل رأى منها سببا ما، للشك فيه . ولن يتحتم على كذلك أن أفحص كل واحدة على حده ، بل يكفي مهاجمة المبادئ– لأن انهيار الأسس يفضى حتما الى انهيار بقية البناء.

ب) يلزم ان نضع موضع الشك :

١) المعروضات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس وأوهام الأحلام: كل ماحسبته حتى اليوم أشد الاشياء وثوقا قد تعلمته من الحواس. لكننى تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعنا احيانا، واذن فمن الحيطة الا أعود الى الثقة بالحواس.

قد يقال انه اذا صح أن الحواس تخدعنا فى الأشياء التى يكون احساسنا بها قليلا وبعدها عنا كثيرا ، فمما لايقبله العقل انها تخدعنا فى أشياء من قبيل أننى هنا قرب النار وبيدى هذه الورقة التى أكتب عليها.

ولكن اذا تذكرت أنى انسان، وأن من عادتى أن أنام وأتى اتمثل فى الحلم نفس الاشياء التى أراها فى اليقظة ، وانه لاتوجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم ، فلا سبيل الا أن انظر بعين الشك الى جميع ماتلقيته عن طريق الحواس.

٢- الأشياء العامة التى كان من الممكن أن تكون نماذج لتلك الافكار الخاصة.

٣- والعناصر العامة التي كان يستطيع خيالنا أن يكون منها هذه الأشياء العامة لانه ربما كان الله واسع القدرة يريدنا على أن تخطئ دائما [1].

كان على ديكارت اذن أن يتخذ خطة الشك، لكن مامعنى خطة الشك بالضبط؟ انها لاتعنى التردد والتأرجح فى قبول حكم من الاحكام أو التأرجح بين القبول والرفض والاستمرار فى هذا التردد والتأرجح، وليس معناها مجرد افتراض حكم من الأحكام أو تصوره أو التفرج عليه أن صح القول، ان معناها عدم التردد أى العزم والتصميم على عدم "اعتبار" هذه الاحكام وعدم الاهتمام بها وبرتبتها من الخطأ والصواب. فأى اهتمام من هذا القبيل، أى تقدير هو العزم على " عدم الالتزام" بالأحكام المذكورة ، سواء كانت صادرة عن تعاليم ماضية لم نتبين صحتها أو عن الحس أو الخيال [2].

---

(١) ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة عام ١٩٦٩، التأمل الأول ، ص ص ٦٥-٦٦.

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ٨٩.

يتضح من هذا ان ديكارت قد استبعد شهادة الحواس، ثم أقر باننا تعتقد فى النوم أمورا ونتخيل احوالا ونحسب لها ثباتا واستقرارا، ثم نستيقظ فنعلم ان ما رأيناه أثناء النوم كان حلما. واذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا فى اليقظة كتصورا تنافى النوم كلها خيالات لاحاصل لها. الواقع انه ليس ثمة علامات مؤكدة يمكن ان نميز بها اليقظة من النوم فى وضوح وجلاء.

ثم استبعد ديكارت بعد ذلك شهادة العقل نفسه: لأن بعض الناس قد يخطئون فى الاستدلال ولو فى أبسط قضايا الهندسة. وزاد على ماتقدم فافترض فرضا لم يسبق اليه غيره، فقال مامعناه: ربما كان شيطان ماكر مخادع يعبث بعقلي فيريني الباطل حقا والحق باطلا، ويجعلني بحيث أخطئ على الرغم مما قد يكون لدي من يقين نفسي[1]. يقول رسل: بدأ ديكارت بالشك فى الحواس، لانه رآها غالبا ماتوقعنا فى الضلال ثم شك فى الرياضيات والأمور الفكرية بوجه عام مفترضا أن ثمة شيطانا ماكرا يستخدم كل براعته فى تضليلة"[2].

" فاذا كان الأمر على هذا النحو كنت أعزل من غير سلاح، على الرغم مما يظهر عليه معرفتى من بداهة، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقا الى أى حقيقة. لكنني استطيع أن احمى نفس من ذلك الشيطان اذا صممت منذ الآن على رفض أى قضية قد يخالجني الشك فى امكان وقوع الخطأ فيها ، بمعنى أن على أن اضع موضع الشك جميع الاشياء التى قد أرى فيها أقل موطن للريب.

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١١٨.

(2) Russell, Bertrand, A history of Western Philosophy, Simon, New York, 1945, P. 563.

يجب اذن ان نصطنع منهج الشك المؤقت ، وان نتشبه بأولئك الذين يهدمون دارهم لكي يبنوها من جديد. لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافي - وينبغى الحذر من فرط الثقة التى تضيقها بطيعنا على معتقداتنا المألوفة وآرائنا السابقة وأحكامنا المعتادة، وعلى كثير من الأمور التى لاتبدو لنا بديهية ، الا أن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك. وينبغى أن تمتد رحاب الشك الى جميع المجالات ماعدا مجال الاخلاق والحياة العملية، لأن افعال الحياة لاتحتمل عادة أى تأخير، فهو يلزم نفسه بثلاثة أمور لاينطبق عليها شكه المنهجى وهى :

أولا : أن يطيع الانسان قوانين بلاده ، وان يحترم عاداتها وتقاليدها مع الامتثال والثبات والحفاظ على الديانة التى نشأ عليها، وان يدير شئونه فى سائر الامور وفقا لاغلب الآراء اعتدالا، وهى التى رضي عنهما العقلاء من الناس.

ثانيا : أن يتجنب الشك والتردد فى سياسته، وان يتمسك بما صمم عليه.

ثالثا : أن يجتهد فى كبح جماح شهواته ورغباته، ليس من أجل مغالبته الحظ ومقاومة القدر Fate وذلك لأن افكارنا هى ملك لنا نستطيع أن نتحكم فيها كيفما نشاء ، بحيث لايعترينا الحزن اذا ما اخفقنا فى الحصول على الأشياء التي لاتستطيع بلوغها، وعلى هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة والحرية وكل أنواع السعادة[1].

---

(1) Hoffding , Harald, A history of modern philosophy, Vol. 1, P.240.

وفيما عدا ذلك من الأمور أوجب ديكارت الشك في وجود العالم الخارجي وفي حقيقة الاشياء المحيطة بنا، وفي وجود الناس وفي وجود أي حقيقة متميزة ، بل أوجب الشك في الأحكام التي تبدو لعقولنا أوضح الاحكام وأوفرها بداهة، لأن من الممكن كما قلنا: أن شيطانا خبيثا يلهو بي ويطيب له أن يوقعني في الضلال"(١).

ويذهب ديكارت في التأملات الى أن الشك وحده لايكفي، بل علينا أن نعتبر المحسوسات والخيالات والافكار باطلة، يقول ديكارت: ولكن الشك لايكفي "فما دمت اقتصر على حسبان آرائي القديمة مشكوكا فيها، ولكنها في الوقت نفسه محتملة جدا، وهي كذلك بالفعل، فانها ستبقى بقوة العادة مسيطرة على اعتقادي، ومن أجل ذلك سأتخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع هذه الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب، بل انها باطلة كل البطلان وأظل كذلك الى أن يتعادل هنا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان، فيبقى ذهني حرا كل الحرية(٢). واذا صح كل ذلك فما الذي يبقى للفيلسوف؟ يبقى أن خطة الشك اسلم الخطط ازاء جميع الفروض السابقة. انها الحزم بعينه ازاء أي اعتقاد أو رأي أو حكم في أي ميدان من الميادين في العالم المحسوس أو في العالم المعقول، وفي جميع العلوم على حد سواء، ويقضي الشك كما ذكرنا باعتبار كل حكم" كأنه كاذب" وبالتالي بعدم الالتزام بحكم من الأحكام يقضي الشك بالتوقف عن الحكم أو التعليق كما قال اليونان. فهذا الموقف أن لم يكفل للانسان أي يقين ايجابي فهو يضمنه على الأقل من الوقوع في الخطأ(٣).

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١١٩.

(٢) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الأول، ص٦٨.

(٣) نجيب بلدي : ديكارت ، ص٩٣

ويجب أن نشير هنا الى الفارق الذى يفصل بين الفيلسوف الذى يستخدم الشك كوسيلة وغاية وهو الشك الهادم مثل شك "بيرون" الذى لاسبيل الى الوصول الى أى يقين من ورائه، وبين الشك المنهجى عند ديكارت الذى هو فى طبيعته الأصلية شك مؤقت يحرر الفيلسوف به عقله من كل المعارف والتصورات والدراسات السابقة توطئة للوصول الى اليقين. فطريقة الحوار السقراطى أسلوب من أساليب الشك، أو منهج من مناهجه وكذلك منهج ديكارت، فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطئ ولاسبيل الى تطهير العقل من هذه الافكار الخاطئة الا بافراغه من جميع مافيه، وهو لايترك العقل فارغا وخاليا من كل معرفة، والاشابه غيره من الفلاسفة الشكاك الحقيقيين، فهو يعيد اليه مايراه سليما وبديهيا من هذه الافكار ويطرح الفاسد منها[١]، بل الواقع أن كل بحث فلسفى أو علمى دقيق يقتضى استخدام منهج الشك[٢].

ولعل أهم سمة مميزة تفصل بين هذين النوعين من الشك فتتمثل كما ذكرنا فى أن الشكاك لايؤمنون بامكان وصول الانسان الى علم يقينى بحقيقة الأشياء ، أى أن مذهب الشك يلتصق بالشاك ولايغادره أما أصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق ويعترفون بامكان الوصول اليها، ولكنهم يسيرون اليها في حذر شديد ويضعون كل قضية أو مسألة موضع الانكار، الى أن يتبين لهم صدقها أو كذبها، فهم اصحاب منهج من مناهج المعرفة لامذهب فيها[٣].

ومن ثم فان الشك عند ديكارت هو بمثابة حيلة منهجية، ولهذا يعتبر شكا مؤقتا لاشكا هادما، انه البحث عن نقطة البداية التى يتقدم منها الفكر. ولكن ديكارت لاينتقل مباشرة من الشك الى اليقين ، الا

---

(١) أزفلدكولبه : المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة عام ١٩٥٥ ، ص ٢٨٥.

(2) Garforth, F.W., The Scope of philosophy, P. 97.

(٣) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١٢٨.

بسند وضمان الهى يحميه من الشيطان الماكر الخبيث. وهنا تتدخل العناية الالهية لضمان الصدق فيما يعرض للعقل من حقائق، ويعبر عن التجاء ديكارت الى سلطة اقوى تحرره من سيطرة هذا الشيطان الخبيث، فلا يكون الجلاء والوضوح والتميز معيارا وحيدا لليقين. أو بمعنى آخر لن يكون الوضوح والتميز من الخصائص الذاتية للأفكار كما ظن ديكارت، بل ان الله هو الذى يضمن ويكفل صدقها [١].

وهكذا يبدو لنا أن ديكارت حينما أراد أن يشيد بناءً فلسفيا لايستطيع أحد أن يشك فيه، وجد نفسه غارقا فى الشك بصورة أصبح هذا الشك فيها، هو بداية التفلسف وقاعدته الأولى والأساسية [٢].

ثانيا : الكوجيتو عند ديكارت:

١- من الشك إلى اليقين :

فى مجال البحث عن اليقين الذى اهتدى اليه ديكارت نتيجة لشكه المنهجى، كما سنرى فيما بعد، نجد رايا طريفا يقلل من أهمية اعتبار ديكارت، هو أول من استطاع الوصول اليه حيث يؤكد، جارفوت Garforth فى كتابه مجال الفلسفة " The Scope of Philosophy أن البحث عن اليقين والسعى لبلوغه من الأمور التى ارتبطت بوجود الانسان نفسه، وهذا ماتؤكده الدراسات الانثروبولوجية والتاريخية. فمنذ مطلع التاريخ الانسانى، دأب الانسان الأول على التطلع لمعرفة

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص ٢١١.

(2) Marias, Julian, History, of Philosophy, Dover Publication, Inc., New York, 1967, P. 213.

اليقين والبحث عنه، وان اتسمت محاولاته الأولى الساذجة بالطابع البدائى ، وهو بطبيعة الحال يرتبط بامكانيات وأدوات البحث المتوفرة له حينذاك، ولايعنى ذلك أن الانسان البدائى فى مستهل حياته الأولى ، قد توصل بداهة الى اليقين، وانما قد قام من جانبه بمحاولات كثيرة ومتعددة حسبما اعتقد ووفقا لتصوراته ومجهوداته الساذجة.

وعلى أية حال فان هذه المجهودات - التى استهدف من ورائها البحث عن اليقين -كانت تتمثل فى سعيه لكشف النقاب عن ذلك الغموض الذى يكتنف الكون المترامى حوله، سواء بالنسبة للظواهر الطبيعية بكافة صورها وأشكالها، أو تجاه الكائنات الحيوانية الأخرى من وحوش ضارية وحيوانات مفترسة التى تحاول النيل منه والفتك به.

ومن ثم نستطيع أن نؤكد بما لايدع مجالا للشك، أن مسألة البحث عن اليقين هى من المسائل التى شغلت اهتمام الانسان البدائى، ولكنها اتخذت طابع المحافظة على البقاء، أى انها انطلقت من مفهوم سيكولوجى، يستهدف تحقيق رغبة الانسان البدائى فى الأمن والطمأنينة.

واذا ما انتقلنا الى الفكر الفلسفى اليونانى، نستطيع أن نؤكد أن البحث عن اليقين، يتضح من ثنايا تساؤلات مبدئية Tentative حيث نجد عند طاليس وخلفائه من الفلاسفة الطبيعيين ، أول نسق تفسيرى تصورى للعالم الفيزيائى يتسم بالوضوح والمعقولية، على أساس أن الوضوح ذاته ماهو الا صورة من صور الأمن والطمأنينة. وكذلك تبلورت مسألة البحث عن اليقين عند افلاطون فى نظريته عن عالم المثل، التى تمثل الحقائق المطلقة والثابتة، وهى التى تبرر الثبات والاستقرار فى نطاق العالم الطبيعى المتغير. اما أرسطو فقد بحث عن



اليقين من منظور آخر، مغايرا لما ارتاه افلاطون بحيث يرى ارسطو أن اليقين انما يستمد أصلا من الاستنباط المنطقى، وقد هداه تفكيره الى ابتكار المنطق الصورى، الذى يعتمد على نظريته فى القياس، ونظر اليه باعتباره أداة لليقين[1].

واذا سلمنا بأن البحث عن اليقين من المسائل التى ارتبطت بالفكر الانسانى فى كل مراحله، بدءا بالمرحلة اليونانية حتى العصر الحديث فهل يعنى ذلك أن ديكارت لم يكن الا تابعا ومقلدا للمفكرين والفلاسفة السابقين عليه؟ ومن ثم تنتفى عنه صفة الأصالة والابتكار، وهو ماتفضى اليه أقوال جارفورث السالفة.

ان الأمر الذى لاشك فيه هو أن البحث عن اليقين، هو الغاية من أى تفكير انسانى، لكن هذا لايعنى أن ديكارت كان ناقلا أمينا للتراث الفكرى عن السابقين وحسب، بل أن أهم مايتفرد به ديكارت ابتكاره للشك المنهجى كأداة ووسيلة، يناط به تحرير العقل من الأفكار الموروثة والمعلومات المضطربة.

وهكذا لم يكن ديكارت خاضعا لأى مذهب أو اتجاه فلسفى بعينه بل كان كلفا بطريقته الخاصة المبتكرة التى تتسم بالبداهة والجلاء والتميز. ومن ثم فان منهجه الفلسفى لايعتبر من قبيل المحاكاه للفلسفات السابقة. بل هو تلمس لليقين الذى يعتمد على نور العقل الفطرى فحسب.

---

(1) Garforth F.W., The Scope of philosophy, PP. 85-86.

ويمتاز الشك الديكارتي بأنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفي، انه البحث عن نقطة البداية التي يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها ، فالشك هو المرحلة الأولى ، هو التأمل الأول في الفلسفة، وهو طريق الاكتشاف الفلسفي.

أنى أشك - هذا أمر ثابت- وانى أفكر - فلا فارق بين كونى أشك وكونى افكر- . وطالما كنت افكر ، فانا الذى افكر موجود حتما - افكر اذن فأن موجود- هذا هو اليقين الذى يطالعنا به ديكارت . انه يقين أول ومعرفة أولى[١].

وبعبارة أخرى حين لجأ ديكارت الى الشك فى كل شئ، حتى بصدد أبسط المسائل الرياضية ، اتضح له أنه يشك ومادام يشك فهو يفكر ، لأن الشك ضرب من ضروب الفكر، وطالما يفكر فهو اذن موجود. فنحن نشك تعنى اننا نفكر، ونحن نفكر تعنى اننا نوجد، فالحقيقة الأولى التى أشار اليها ديكارت بعبارته الشهيرة أنا أفكر اذن فأنا موجود Cogito Ergo sum هى حقية أساسية لاسبيل الى الشك فيها، بل ويمتنع الشك فيها حتى اذا أردت ذلك ، فحقيقة "الكوجيتو" تكمن في وجودى الذي اعجز عن تصوره غير موجود، ويستحيل على مهما أوتيت من قوة، أن أشك فى هذه الحقيقة، لأنها بديهية وواضحة ومتميزة[٢].

وبالنظر الى هذه الحقيقة، أنا أفكر واذن فأنا موجود "كانت من الرسوخ واليقين، بحيث أن أشد افتراضات الشكال تطرفا، كانت عاجزة

---

(١) نجيب بلدى: ديكارت ، ص ٩٥.

(2) Watling, J.L., "Descartes" in A Critical history of western Philosophy, ed. by D.J. O'connor, Macmillan, London, 1964, P. 177.

عن ابطالها ، حكمت بأننى استطيع أن اتقبلها من غير أدنى تردد كمبدأ أول للفلسفة الذى ابحث عنه[١]. ويؤكد ذلك ديكارت فى "المقال عن المنهج" حيث يقول: ولما انبهت الى أن هذه الحقيقة " أنا افكر اذن فأنا موجود" هى من الرسوخ بحيث لايستطيع الارتيابيون أن يزعزعوها مهما يكن فى فروضهم من شطط ، حكمت بأننى استطيع مطمئنا أن اتخذها أصلا للفلسفة التى كنت اطلبها[٢].

لكن لنا أن نتساءل، ما هو هذا الوجود الذى ادركه والذى يعد بمثابة اليقين الأول الذى لايمكن الشك فيه؟ والواقع أن هذا الوجود ليس هو وجود جسمى، بل هو وجود فكرى ، فأنا أعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ولا أعلم بعد اذ كنت شيئا آخر غير هذا الموجود المفكر،: فانا مفكر بمعنى أنى موجود يتعقل ويشك، ويثبت وينفى ويريد ولايريد ويتخيل ويحس أيضا[٣]، فكل هذه الظواهر النفسية تفيد الفكر، لأنها تشترك جميعا فى اننا ندركها مباشرة فى أنفسنا. ان كل ما اعلمه الآن يقينا هو أن اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة لاينالها الشك. والفكر متميز عن البدن الخاص ومن الاجسام عموما ، بل ان وجود الفكر اشد وثوقا من وجود الجسم : فانى اعرف الفكر بالفكر نفسه ، اما الأجسام فلست بمستطيع قط ادراكها الا فى الفكر وبالفكر: فمعرفتي بالنفس معرفة مباشرة يقينية على عكس الجسم " لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الان نرى انه ليس خارج فكرنا شئ هو موجود حقا ، نعرف جليا أننا لانحتاج لكى نكون موجودين الى أى شئ آخر يمكن أن

(1) Garforth, F.W., The Scope of philosophy, P. 91.

(٢) ديكارت : المقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ، ص ص ٥١-٥٢.

(٣) ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة عثمان أمين ، ص١٠١.

يعزى الى الجسم، وانما وجودنا بفكرنا وحده. واذن ففكرتنا عن انفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم، وهذه الفكرة أكثر يقينا، بالنظر الى أننا لانزال نشك فى وجود أى جسم في حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر "[١].

فأنا اذن حين ادرك" أنيتى " كلها فى طبيعتها وماهيتها، والواقع انه لايخص "آنيتى" الا ماهو موجود بمقتضى فعل، الكوجيتو" وبهذا المعنى كنت أيضا موجودا يشك ويحس ويتخيل ويريد.. الخ. لكننى كنت كذلك لان الشك والاحساس التخيل والارادة ليست الا بالكوجيتو ولانها أولا فى الحقيقة فكرى " أنا". واذن فالفكر يعبر عن طبيعتى كلها : هو ماهيتها و "صفتها الذاتية"، وكل مايلائم الفكر يلائمنى، وكل ماينافينى ينافينى. واذن فلست امتدادا ولاشيئا مما ينطوى فى فكرته على الامتداد، لأن الفكر عند تحليله لايشتمل على شئ من الامتداد، كما ان الامتداد لاينطوى على شئ من الفكر[٢]، أن الفكر عنده جوهر روحى أو هو مبدأ خاصيته التذكير[٣]. أما الجسم فهو جوهر مادى خاصيته الامتداد. هذا والفكر الذى هو ماهيته الجوهر الروحى هو عند ديكارت كل مايجرى فينا بحيث ندركه بانفسنا وهو يكون احيانا فهما واحيانا شهوة واحيانا ثالثة ارادة.

أما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية:

١- معاني تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته.

٢- معانى حسية من عمل التجربة والحواس.

٣- معانى وهمية من عمل الوهم والخيال.

---

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القسم الأول، فقرة ٨، ص٩٣.

(٢) عثمان أمين : ديكارت، ص ص ١٥٢-١٥٣.

(3) Wright, W.K., A history of modern Philosophy, P. 75.

وأما الشهوات فهى عنده كل ادراك أو عاطفة أو انفعال يتصل بالنفس، وللشهوة علتان :

الأولى: نفسية والثانية جسمية، كما أن هناك شهوات أولية تشتق منها باقى الشهوات، وهذه الشهوات الأولية سته وهى : الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن.

وتبقى لارادة وهى عند ديكارت المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحى، وهى تظهر اكثر ماتظهر فى الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى واستقبال مايقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون اثباته أو نفيه ، نجد الارادة هى التى تستطيع أن تكون احكاما تثبت فيها أو تنفى [١].

وبما أن لانسان مكون من جوهرين: جوهر روحى يكون نفسه، وجوهر مادى يكون بدنه فان علينا أن نبحث فى العلاقة بين هذين الجوهرين، هل هما منفصلان تماما أم أنهما متحدان تمام الاتحاد ؟

٢- تمييز الجوهرين الروحى والجسمى:

أثار ديكارت موضوع انفصال العقل أو "النفس" عن الجسم نتيجة للتعريف الجديد الذى قدمه عن "الفكر" لانه يحصر عمل الفكر فى بعض العمليات التى تتحكم عادة فى الجسم، أعنى، المجال الكامل لمعنى الادراكات الحسية، فعندما يعرف ديكارت الشعور أو الوجدان مثلا ، ماذا يكون: يجيب بأنه منطق للفكر ، فهو لم يتناول أى أشارة عن الجسم، لأن كل مايتضمن فى "الفكر" - وفقا لديكارت - الكائن المفكر، هو مريشك ويفهم ، ويثبت ، وينفى ويريد، ويرفض ، كذلك كما يتخيل ويحس [٢].

---

(١) على عبد المعطى محمد : ليبنتز ، ص ص ٩١-٩٢.

(2) Stumpf, Samuel E., Socrates to Sartre, P. 255.

النفس والجسم جوهران متمايزان تام التمايز بحيث يكون كلا منهما جوهرا خاصا مستقلا عن الآخر، فماهية الجوهر الروحى هى الفكر، بينما ماهية الجوهر المادى هو الامتداد، وإذن فنحن نستخلص فى ديكارت على مايقول فوليبه " التمييز بين النفس وجوهرها التفكير وبين الجسم وجوهره الامتداد [١].

ويذهب ديكارت فى التأمل السادس إلى تأييد هذا التمايز فيقول "... هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائما فى حين أن النفس لا منقسمة" [٢] كما يقول "بريدو" Bridoux لا تختلف طبيعة النفس فقط عن طبيعة البدن بل أن الواحدة منها تضاد الأخرى فنحن لانجد تصورا نفسيا أو روحيا فى مفهوم المادة، كما لانجد تصورا ماديا فى مفهوم النفس والأجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد، والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لاتقبل القسمة " [٣] ويؤكد ماير Meyer هذا التمايز بقوله: " اننا نستطيع أن نؤكد بان الجوهر المفكر موجود وانه متميز عن الاجسام " [٤] وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفة البدن" فالفيلسوف يعرف نفسه مفكرا قبل أن يعرف نفسه موجودا [٥].

---

(١) اندرية كريسون : ديكارت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، بيروت عام ١٩٥٦، ص ٥٠.

(٢) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس ، فقرة ٣٨ ، ص ١٩٠.

(3) Bridoux, A. : Oeuvres et Lettere de Descartes, Paris, 1949, introduction, P.XVIII.

(4) Meyer, F., A history of modern philosophy, American book, company , 19., P. 85.

(٥) عثمان أمين : ديكارت ، ص ص ١٦٣- ١٦٤.



على أية حال لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات ، أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكره ، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد ، عالم المادة وعالم الروح ، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة.

كما يعطينا ديكارت صورة أخرى لتمايز جوهرى النفس والبدن فى التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات مؤداها أن كل ماندركه فى وضوح وتميز قد خلقه الله على الوجه الذى يدركه به، فمثلا أنا ادرك النفس متمايزة عن الجسم ، وادراك الجسم متمايزا عن النفس واذن فلابد أن يكون الله قد خلقهما منفصلين.

وهكذا فان الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب الى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن، ذلك التمايز الذى أدى ببوليبه الى قوله بان هذا معناه وجود ثنائية عند ديكارت وهى الثنائية التى تنفى وجود أى اتصال بين العالم العقلى وبين العالم المادى ، حيث أن لكل منهما خصائص مختلفة كل الاختلاف عن الأخرى [1].

٣- اتحاد جوهرى النفس :

وهى مسألة من أدق ومن أعوص المسائل فى الفلسفة الديكارتية اذ اننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرسطو بأن النفس ليست فى جسدها كالربان فى السفينة [2] ولكنها مختلطة معه ممتزجة به الي حد يجعلها تكون معه شيئا واحدا، كما أن ديكارت انتهى فى ردوده علي اعتراضات "ارنوا" الى أن النفس متحدة مع الجسد اتحادا جوهريا [3].

---

(1) Garforth, F.W., The Scope of philosophy, P. 78.

(2) Stumpf, Samuel E., Socrates to Sartre, P. 255.

(3) Kemp - Smith, N., Descartes Philosophical Writings, London, 1952, PP. 280 - 281.

أما عن الدوافع التى دفعته الى القول بالاتحاد بين الجوهرين فنجدها واضحة فى التأمل السادس، وهذه الدوافع تدور حول وجود الفكر التخيلى فينا وعلى الأخص وجود الشعور ، فوجود هذين الاثنين هما أهم ماحمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد[١].

ولقد رد ديكارت على رجيوس Reguis بقوله ان النفس متحدة اتحادا جوهريا ووجوديا مع الجسد وان الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض. وكان رجيوس قد اعترض على ديكارت قائلا " اننا نستطيع أن نفهم الجوهر المفكر فقط على أنه مفكر، وليس هناك مايضطرنا لأن نصف ذلك الجوهر بأنه ممتد. لأن صفتى الفكر والامتداد ليستا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفتان"[٢].

كما أعلن ديكارت فى خطاب له الى الاميرة اليزابيث فى مايو ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وانها من حيث اتحادها بالجسم فهى تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ، ونراه يذهب فى هذا إلى أنه توجد فينا أفكار ومعان أولية نستطيع بفضلها و تحت حمايتها أن تكون كل معارفنا الأخرى : ومن بين هذه المعانى لايوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الامتداد وخاصا بالنفس غير معنى الفكر. اما عن النفس والجسم معا فانه توجد فينا فكرة اتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس في الجسم ويعمل الجسم فى النفس.

---

(١) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس ، الفقرات من ٢-١٣.

(2) Brehier, E., Histoire de la philosophie, Tome 11, Paris, 1929, Fas 1, P. 84.

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية مركزا لهذا الاتحاد لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى وسريعة التأثر ومزدوجة أي نفسية وجسمية(١).

ومع ذلك نظل هناك مشكلة تتعلق بطبيعة هذا التفاعل ، لأنه اذا ما كان ثمة تفاعلا حقيقيا بين النفس والجسم ، فينبغي على هذا الاساس أن يكون العقل ممتدا ، وهو مايتعارض تماما مع ماينادى به ديكارت، كما لن تفضى قواعد منهجه لأية نتيجة واضحة ومتميزة لهذه المشكلة.

ولعل هذا ماجعل بعض اتباع ديكارت يبذلون قصارى جهدهم فى ايجاد حل مقنع لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم، فقد حاول "أرنولد جيولينكس Aronold Geulinox معالجة هذه المسألة من خلال نظريته عن مذهب المناسبات أو نظرية التوازى Occasionalis or parallelism التى تذهب الى القول بأن العمليات العقلية والجسدية متلازمة، وأن احدها يتغير بتغير الآخر ، ولكن من غير أن يكون بين سلسلتى التغير أى علاقة سببية ، حيث يشير ارنولد " الى ثنائية ديكارت الصارمة ، ويرفض تماما القول بوجود أى تفاعل بين العقل والجسم ، لأنهما جوهران منفصلان كل عن الآخر كما بينا(٢).

---

(١) على عبد المعطى محمد : ليبنتز ، ص ٩٨.

Stumpf, Samuel E., Socrates to Sarte, P. 256.

تصور ديكارت لله واثبات وجوده

لقد توصل ديكارت من الشك المنهجي الى اثبات آنيته كجوهر مفكر فالأنا التى اثبت وجودها استنبطها، من حقيقة كونه كائنا يفكر، ومن ثم ذهب الى أنه يكون موجودا حين يفكر، فاذا توقف عن التفكير، كان ذلك بمثابة توقف عن الوجود ، فأنا شئ يفكر، أى جوهر يكمن ماهيته التفكير[١].

يعتمد ديكارت اذن على قاعدة ثابتة، هى مبدأ الكوجيتو Cogito (أنا أفكر واذن فأنا موجود)، وهو اثبات الوجود من الفكر، وهذه الحقيقة هى حدس محض وليس نتيجة استدلال أو قياس ، ولو فرضنا أن هناك شيطانا خبيثا يضللنى فى كل شئ فهو لايستطيع أن يمنعنى من التصديق، أو التيقن بأنى موجود حين افكر.

ثم يمضى ديكارت من حقيقة اثبات وجود الانا كجوهر مفكر الى اثبات وجود الله[٢]، فيقدم ثلاثة براهين تعتمد فى حقيقة الامر على فكرة رئيسية نجدها فى أنفسنا ، وهى فكرة الكمال المطلق[٣]، يثبت بها وجود الله والتى تتفق مع هدفه.

والواقع أن ثمة ملاحظة جديرة بالذكر، ذلك أن الطريقة التى ابتعها ديكارت فى اثبات وجود الله تختلف عن السابقين، فالكثيرون من الفلاسفة واللاهوتيين ، مسيحيين ومسلمين ، وربما كانوا اذا تم لهم اثبات الفكر يبادرون الى اثبات وجود العالم الخارجى ليصعدوا بعد

---

(1) Russell, Bertrand, A history of western philosophy, P.564.

(2) Stumpf, Samuel E., Socrates to Sartre, P. 253.

(٣) اندرية كريسون : ديكارت، ترجمة حسن شحاته سعفان ، ص٢٦.

ذلك الى وجود الله، فكانوا لذلك يلجأون الى الاعتبارات التى جرى العرف عليها عند المفكرين، كضرورة فرض صانع لهذا العالم.

لكن ديكارت يسلك سبيلا مغايرا ، فهو بعد أن اثبت وجود آنيته المفكرة، يشرع فى اثبات وجود الله، أى أن ديكارت * لم يرد أن يعرف وجود الله عن طريق العالم، بل قرر على العكس أن الأولى معرفة العالم عن طريق الله، ولم يحاول أن يستعمل الأرض للصعود الى السماء، بل اراد أن يستعمل السماء للنزول الى الأرض، ولم يطلب الى الدنيا أن تضمن له الله، بل طلب الى الله أن يضمن له الدنيا.

وهنا يتطرق ديكارت الى اثبات وجود الله فى نطاق الكوجيتو، وله على ذلك ثلاثة أدلة نبسطها على النحو التالي :-

الدليل او البرهان الأول :

يمكن صياغته بالصورة التالية: أننى قادر على أن اتصور بغير أدنى شك ، كائنا كاملا، وجوهرا لامتناهيا ، ازلى ، ثابت، مستقل، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان، خلقنى أنا وخلق سائر الأشياء.

وبما أننى كائن متناه وناقص ، فلا يمكن أن أكون أنا مصدر فكرة الكائن الكامل، لأنها فكرة بسيطة وواضحة ومتميزة. ولما كان لكل معلول لابد له من علة تصدر عنه ، وبالنظر الى أننى موجود متناه ، فاذن لايخول لى أن أتخيل كائنا موجودا لا متناهيا، وبما أننى لست مصدر هذه الفكرة فكل مايوجد بالفعل خارج نطاقى، لها علة اسمى منى وهى الله. فالله اذن موجود[1]. يقول ديكارت فى التأمل الخامس: "فاذا كان يلزم من استطاعتى أن استخلص من فكرى فكرة عن شئ ما ،

(1) Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, P. 94.

كان كل ما اتبين فى وضوح وجلاء انه يخص ذلك الشئ انما يخصه فى الواقع، افلا استطيع إن استخلص من ذلك حجة ودليلا برهانيا على وجود الله[١].

كما يؤكد لنا ديكارت على امكانية الموجود المتناهى - أى الانسان - على تصور فكرة الموجود اللامتناهى، هى من مسلمات فكرتى عن نفسى باعتبارى موجودا محددا أو متناهيا، لأن ماهو متناه يقتضى ضمنا كحد للامتناهى[٢]. وعلينا أن نبحث فى العلة التى احدثت ذلك التصور فينا، وهذه العلة هى الله. يقول ديكارت: "وكذلك مادمنا نجد فى أنفسنا فكرة اله أو موجود كامل على الاطلاق، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التى أوجدت تلك الفكرة فينا، ولكن بعد التفاتنا الى ماتمثله لنا من عظيم الكمالات نجد انفسنا مضطرين الى الاقرار بأنها انما جاءت الينا من موجود كامل جدا أى من اله هو موجود حقا. لأنه ليس من آلبين فقط بالنور الفطرى أن العدم لايمكن أن يكون موجدا لشئ مهما يكن، وان الأكمل لايمكن أن يكون ناتجا عن الأقل كمالا أو تابعا له"[٣].

ومن ثم فقد نجد أنفسنا بصدد مشكلة نالت أهمية كبرى فى الفلسفة المتأخرة، لقد كان فى وسع ديكارت أن يبرهن على وجود الله عن طريق بديهية العلية، ولكن ربما تفضى بديهية العلية الى ماوراء فكر الله، حيث لاينبغى أن يكون لذات الله أى علة.

---

(١) ديكارت : التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل الخامس، ص ٢١٢.

(2) Hoffding, Harald, A history of modern Philosophy, Vol. 1, P. 223.

(٣) ديكارت : مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القسم الأول، فقرة ١٨، ص١٠٧.

ومن أجل ذلك فقد حاول ديكارت أن يتفادى هذه الصعوبة عن طريق التمييز بين ماتكون علته باطنه في ذاته، وتلك التي تكون علته خارجه عن ماهيته ، وقد نظر الي الله باعتباره العلة وليس المعلول أي أن الله هو "علة ذاته" Causa Sui ، وكموجود لامتناهي، حيث يملك الله قدرة حيوية غير محدودة علي الاطلاق وهذه القدرة باطنه في ذاته ، بحيث لايفتقر الى شئ آخر سوى ذاته يستمد منها الوجود.

يعترض أرنولدArnould وهو أحد المتحمسين للفلسفة الديكارتية، علي عبارة "علة لذاته" Self - Caused ، ويرى أن هذه العبارة تتضمن تناقضا ذاتيا ، ويذهب الى أنه ليس في استطاعتنا أن ننسبها الى الله بأى حال من الأحوال ، اذ أنه - على حد قوله - ليس في وسع أى فرد أن يعطي مالايملك ، أى أن فاقد الشئ لايعطيه، واذا ما استطاع أى فرد أن يهب نفسه الوجود ، فينبغي بالمثل أن يكون حاصلا على الوجود من قبل ، ولو كان الله هو علة ذاته ، فيتعين بالمثل أن يكون معلولا لماهيته، اذ أن العلة تتقدم على معلولها في الزمان، ولكن الأمر فيما يتعلق بالله على خلاف ذلك، اذ لايوجد أى تمييز فيه بين الماضي والمستقبل أو بين الامكانية والواقع.

ويرى ديكارت انه اذا ماقمنا باثبات وجود الله عن طريق بديهية العلية ، فينبغي كذلك أن نطبق هذه البديهية على ماهية الله ، في حالة اذا ماتصورنا الله كعلة لماهيته فحسب[1]. ويستطر ديكارت قائلا

---

(1) Hoffding, Harald, A history of modern philosophy, Vol. 1, P. 225.

بأن تعبير "العلة" Cause يمكن استخدامه وفقا لتشابه جزئ من الله ويرجع ذلك الى معرفتنا الناقصة ، فعلى الرغم من القول بأن الله هو علة لماهيته فيمتنع القول بأنه معلول لماهيته، والا سيكون الله فى هذه الحالة متجزئا الى اجزاء تتفاوت فى الدرجة.

ومن ناحية أخرى يؤكد ديكارت أن الشك نقص، لأنه قصور عن بلوغ الكمال، وبما أننا موجودات ناقصة، فيتعين على هذا الأساس تصور موجود كامل وهو الله. ولكن بعد ماتوصلنا الى معرفة الموجود الكامل وهو الله، فان النقص لايزال مستمرا ، وفضلا عن ذلك،كيف يمكن أن يصدر الانسان الناقص عن الموجود الكامل؟ مع أن الموجود الكامل؟ أو الكائن الكامل يحتوى على كل الأشياء الكاملة مثاليا.

وهنا يجيب ديكارت بأن النقص صفة تلتصق - بالضرورة - بالمتناهى وان كان الأشياء المخلوقة هى متناهية[1].

البرهان الثانى :

أيا كانت معرفتنا بشئ ما أكثر كمالا من نفسى، لايمكن أن تؤلف وجودى الشخصى... واضح أنه لايمكن أن أكون حائزا على هذه المعرفة لأننى لو كنت انا مصدرها، لو هبت نفسى كل كمال، وطالما أننى عاجز عن منح ذاتى هذا الكمال، وبالأحرى عاجز عن ايجاد جوهر آنيتى، اذن فاننى استمد وجودى من غيرى، وهذا الذى استمد وجودى منه، ان لم يكن هو نفسه الكامل فسيحتاج الى غيره بمنحه الوجود، اذن فلابد أن

---

(1) I did, P. 226.

نصل الى كائن لامتناه وهو الله[١]. يقول ديكارت : ولكن من حيث اننا نعلم اننا عرضة لكثير من النقص، وأننا لانملك هذه الكمالات المطلقة التي نتمثلها، فيلزمنا أن نستنتج أنها موجودة في طبيعة مختلفة عن طبيعتنا، بالغة غاية الكمال، أي هي الله، أو على الأقل أنها كانت في الله من قبل، وبما انها لامتناهية فلابد أنها لاتزال قائمة فينا[٢].

ونستطيع أن نتبين بوضوح كيف استخدم ديكارت في برهانه الثاني على وجود الله نفس فكرة الكمال - ولكنها بمعنى آخر مختلف - حيث يؤكد لنا انه اذا ماكنت انا علة وجودي الخاص، فإنني قد أكون علة فكرة الكمال الماثلة في عقلي، ولكى أكون أنا علة فكرة الكمال ومصدرها، فيلزم على هذا الاساس أن يكون انا بذاتي كاملا، ولما كنت موجودا ناقصا، فينبغي اذن أن يكون العلة في وجودي وكذلك علة فكرتي عن الكمال خارجا عن ذاتي وهو الله[٣].

البرهان الثالث:

برهان ديكارت الثالث على وجود الله، هو احياء الدليل الوجودي عند القديس انسلم St-Anselm أي في العصور الوسطى ولكنه يتناوله بصيغة رياضية[٤] حيث يقول في القسم الرابع من "المقال عن المنهج" انني عندما عدت الى امتحان مالدي من فكرة عقلية عن موجود كامل، يتبين لي أن الوجود داخل فيها على النحو الذي يدخل بـــــه

(1) Wright, W.K., A history of modern philosophy, P. 77.

(٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القسم الأول، فقرة ١٨، ص ١٠٨.

(3) Garforth, F.W., The Scope of philosophy, P. 94.

(4) Wright, W.K., A history of modern philosophy, P. 78.

به فى الصورة العقلية لمثلث تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، ويفضى ذلك الى أن الوجود مفهوم فى معنى الكمال المطلق، فلو كان الله غير موجود، لتحتم أن يكون ناقصا، وللزوم أن نتصور كائنا آخر يفوقه فى الكمال بوجوده، ولكان هذا الكائن هو الموجود الكامل، موجود هو على الأقل مساو فى اليقين لأعظم مايمكن أن يكون برهانا هندسيا [١].

ولعل مايهمنا أن نؤكد هنا اذا ماقمنا بمقارنة صياغة ديكارت للبرهان الوجودى بما جاء عند القديس انسلم، ورغم مابينهما من تشابه واضح، هو اختلاف كل منهما فى نقطة البداية، بمعنى أن فكرة الله عند انسلم هى من الأفكار التى يمكن تصورها أو تخيلها عن كائن اسمى ، فى حين نجد ان فكرة الله عند ديكارت هى فكرة كائن كامل، وهى فكرة توجد فينا وجودا فطريا.

ومن ناحية أخرى فثمة وجه اختلاف آخر فى الصياغتين، بحيث يجعلهما مستقلين الواحد عن الآخر، حيث يفترض العالم اللاهوتى انسلم اننا نعتقد فى وجود الله ويستخدم برهانه بمثابة تبرير معقول لهذا الاعتقاد. أما عند الرياضى ديكارت فهو بقبوله مبدأ الافكار الواضحة والمتميزة كمعيار للحقيقة، يحاول أن يبرهن على وجود الله من تحليل فكرة الكائن الكامل، والتى تتفق مع مذهبه الفطرى، اذ أن الوضوح والتميز ماثل لعقلنا مباشرة قبل أى اتصال بالواقع الخارجى [٢].

---

(١) ديكارت : مقال عن المنهج، ترجمة محمد محمد الخضيرى ، ص ٦٥ ، وكذلك:
Flew, Antony, God and philosophy, Hutchinson and Co., LTD, London, 1974, P. 76.

(2) Ryan, Johnk, Studies in philosophy and history of philosophy, the catholic university of America, Vol. 6, 1973, P. 157.

العالم الطبيعي عند ديكارت

بعد أن توصل ديكارت الى اثبات حقيقة وجود ذاته المفكره، أي وجود انيته باعتباره جوهرا مفكرا، ثم اثباته وجود الله كحقيقة متسامية، يمضي ديكارت الى محاولة اثبات وجود العالم الخارجي.
يقول ديكارت: اعلم الآن على اليقين حقيقتين: اعلم انى موجود. وان الله موجود، أنا موجود: بمعنى أن لى نفسا متميزة عن بدنى، وهى اذن قادرة على أن تبقى بدونه، فهى خالدة لاتموت، والله موجود، ولليقين بوجود الله منزلة رفيعة عندى: فمن دون الله كنت أبقى سجينا فى الكوجيتو لا اغادره، ومن دونه كنت أعرف نفسى ولا أعرف شيئا آخر. ولكن الله ووجوده هو الضمان لكل علم ولكل يقين، وبوجوده استطيع الآن أن أعبر الهوه التى حفرها الشك بين فكرى وبين الاشياء واستطيع ان اطمئن الى وجود العالم الخارجي.

ذلك أن الميل الطبيعى القوى الذى أشعر به، والذى يدعونى الى الاعتقاد بوجود ذلك العالم، هو ميل يستحيل أن يسوقنى الى ضلال مادمت قد استقبيته من الله الذى هو الكامل الصادق الذى لايخدع، ومنذ الساعة التى عرفت الله ايقنت بوجود الاشياء، وأصبح الشك أمرا مستحيلا وذهب مابقى لدى من ارتياب، وحل محله ثقة بالعقل لاتزعزع - استطيع اذن أن أثق من النتائج التى تفضى اليها الاستدلالات العقلية مهما يكن حظها من الطول والتعقيد، مادامت فيها شرطا واحدا: أن يكون لى فكرة واضحة متميزة عن كل حلقة فى سلسلة الاستدلال.

لقد واصل ديكارت طريقة فى تحقيق مطلبه الثالث، بنفس المنهج السابق، متخذا مع اليقين الأول واليقين الثانى دعامتين يؤسس بهما وجود العالم الخارجي، ويستهل ذلك بطرح سؤال عما إذا كان باسطاعته

التأكد من وجود الاشياء الأخرى الماثلة فى العالم الفيزيائى، موجها نظره الى جسمه(١).

ومن ثنايا اجابته على هذا التساؤل نراه يشير الى العوامل التى تؤدى الي وقوعنا فى الخطأ، حيث يقرر أن علة هذا الخطأ هو نتيجة لتضافر قدرتين فى النفس الانسانية، هما القدرة على الفهم والادراك ثم قوة الارادة، ولما كانت الارادة كاملة ومطلقة بلا حدود ، بالقياس الي قدرتنا على الفهم المحدودة، أى أن مدى الارادة اعظم من مجال الفهم ، فربما نختار بمحض ارادتنا ونتعجل فى أحكامنا على الأشياء التى لاتتضح لنا بجلاء، ومن هنا نتزلق فى الخطأ(٢). كذلك قد ينشأ الخطأ نتيجة لاضطراب وغموض الادراك الحسى، ومن ثم يرفض ديكارت الاعتماد على الحواس كمصدر للمعرفة ، ويطالبنا باستخدام نور العقل الفطرى فى التمييز بين الأشياء الخارجية الفيزيائية.

يتقدم ديكارت – فى مجال معرفة الاشياء الخارجية– بمثال الشمعة المشهور، يوضح لنا بمقتضاه ماهية الأشياء المادية وطبيعتها ، ويتلخص هذا المثال على النحو التالى :

" لنأخذ مثلا هذه القطعة من شمع العسل، ولم يمض على استخراجها من الخلية الا زمن قصير : فهى لم تفقد بعد حلاوتها أي حلاوة العسل الذى كانت تحتويه، ولم يزل بها شئ من رائحة الزهور التى قطفت منها أن لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان ، وهى الآن جامدة باردة تستطيع أن نلمسها واذا نقرت عليها احدثت صوتا ما لنضع هذه القطعة من الشمع الى جوار النار بالطبع ستزول صلابتها، وسنرى

---

(1) Stump F, Samuel Enoch, Socrates to Sartre, P. 253.

(2) Hoffding, Harald, A history of modern philosophy, Vol. 1, P. 239.

أن مذاقها الحلو سيتلاشى وستتبدد رائحتها ويتغير لونها، وتضيع معالم شكلها ويزيد حجمها، فتصبح سائلا ساخنا لايصدر صوتا اذ طرقناه بأصابعنا، ومعنى هذا انه لم يبق أمامنا أى شئ من تلك الصور الحسية التى أدركناها فى قطعة الشمع قبل تسخينها بالحرارة، ومع ذلك فاننا نسمى هذا الشئ شمعا حتى بعد تسخينه". [١] فقبل التسخين وبعد التسخين يكون هو هو نفس الشئ. ومن ثم فان مانعرفه من الشمعة ليست هى الصفات الظاهرية التى تدركها بالحواس كاللون والرائحة مثلا، حيث أن هذه الصفات قد تلاشت من الشمعة نتيجة الحرارة، والذى يظل من الشمعة وماندركه فيها ادراكا واضحا ومتميزا هو امتدادها [٢]. ولكن هذا الامتداد ليس هو الامتداد الحسى الذى اتمثله بحواسى وبخيالى، بل هو الامتداد الذهنى أى مايدركه الذهن من ماهية الشمعة، ويراه رؤية جلية ومتميزة أو بلمحة من لمحات الذهن. يقول ديكارت: " لابد من التسليم بأنه ليس في مقدورى أن ادرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع وإنما الذى يدركها ذهنى وحده" [٣].
وعلى هذا الأساس فإننا إذا مادققنا النظر فى سائر الأشياء المادية الخارجية التى تشكل العالم الخارجى، لم نجد الا فكرة واحدة بسيطة ومتميزة دائما تظل كما هى مهما تغيرت الصفات الحسية، تلك هى فكرة الامتداد، ومن ثم نستطيع القول بأن الامتداد وحده هو الصفة الأولى وهو جوهر الجسم المادى المستقل عن جوهر النفس، أما بالنسبة للصفات الأخرى كاللون والطعم والرائحة فهى صفات ثانوية.

---

(١) عثمان أمين: ديكارت، ص ص ٢٠١-٢٠٢.

(2) Wright, W.K., A history of philosophy, pp. 79-80.

(٣) ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين [illegible] الثانى ص ١٠٦.

يتضح لنا من ذلك أن الحواس قاصرة على تزويدنا بالمعرفة الحقيقية عن العالم المادى بل تعتمد معرفتنا لهذا العالم ، على مبدأ "الأفكار الواضحة المتميزة ، ولكن ما الذى يكفل أن تكون هذه الأفكار المتمثلة فى أذهاننا تعبر عن أشياء واقعية بالفعل؟ وهنا يلجأ ديكارت الى الله كضامن لحقيقة هذه الافكار، لأنه من غير الممكن أن تخدعنا وتضللنا الافكارالتى أودعها الله فينا [١].

ويرى ديكارت أن العالم الطبيعى يتصف بأنه يخضع لنظام صارم أو هو محكوم بقوانين آلية ، ولا تؤهلنا معرفتنا بالله لملاحظة هذه القوانين التى تحرك هذا العالم ، بل أن مثل هذه المعرفة يمكن أن تتحقق عن طريق الابحاث العلمية.

ومن ناحية ثانية يعتقد ديكارت أن المادة وحركاتها تظل ثابتة فى المكان، فحجم المادة وكمية الحركة فى العالم ثابتة ،لاتزيد ولاتتغير على الاطلاق بل مايبدو أن المادة تتمدد فحسب ، وذلك فى الحالة التى تنفصل فيها الجسميات المادية عن بعض . وعلى هذا الأساس لايمكن بأى حال من الأحوال أن تزيد أو تنقص كمية الحركة الاجمالية فى العالم [٢].

وقد حاول ديكارت فى راى هوفدنج Hoffding أن يفسر الوحدة والنمو فى العالم وفقا للقوانين العامة للطبيعة ، كما حاول من جهة أخرى أن يفسر حياة الكائن الحى والحياة العضوية وفقا لقوانين آلية محضة. وهاهنا نجد أن ديكارت جعل من علم وظائف الاعضاء " الفسيولوجيا" علما آليا كعلم الفلك سواء بسواء. وكما أنه قد تخلى عن علم اللاهوت

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، ص ص ١٩٩-٢٠١.

(2) Wright, W.K., A history of modern philosophy, P.81.

فى فرضيته الكوزمولوجية، كذلك نراه يتخلى عن علم النفس فى آليته العضوية، ويتصور الجسم الانسانى وقد تألف من أجزاء مادية ، تعمل وفقا لقوانين الحركة والحرارة من غير تدخل أى نفس على الاطلاق (١).

وقد اعتبر ديكارت أن سائر أجسام الكائنات الحية مجرد آلات ، ولما كانت الحيوانات خالية من الشعور والوعى فهى تمارس عملها كآلات آلية الحركة وتخضع بدورها لنظام العالم المادى، أى تتحكم فيها قوانين الفيزياء ، فيما عدا الإنسان لأن لدية النفس التى ينفرد بها عن سائر الحيوانات، وهذه النفس تمارس وظائفها فى الجسم عن طريق الغدة الصنوبرية، وهو المكان الذى تلتقى فيه النفس بالأرواح الحية ، ونتيجة لهذا الاتصال يتم التفاعل بين النفس والبدن، حيث ينحصر تأثير النفس على تغيير اتجاه حركة الأرواح الحيوانية ،وينتج عن ذلك وبطريق غير مباشر، حركة اجزاء البدن الأخرى (٢).

ولكننا عندما نتساءل ماهو الموقف بالنسبة للكائنات البشرية؟ يقول ديكارت: أن كثيرا من أنشطة جسم الانسان هى افعال آلية تماما كما هو الحال عند سائر الحيوانات ، فكل مايقوم به الانسان من أفعال فيزيائية كعملية التنفس والدورة الدموية والهضم ، هى فى واقع الأمر عمليات آلية بحته. كما نجده يذهب فى نفس الوقت- الى أن النفس تقوم بمهمة توجيه الحركة فى بعض عناصر وأجزاء الجسم الانسانى.

أى أن ديكارت حاول بوضوح أن يعطى تفسيرا للجسم الانسانى باعتباره آلة مادية وفى الوقت عينه ، يحافظ على امكانية تأثير النفس

---

(1) Hoffding, Harald, A history of modern philosophy, Vol., 1, PP. 232 - 233.

(2) Russeli, Bertrand, A history of modern philosophy, P. 561. و أيضا Keeling , S.V., Descartes, P. 201.

على السلوك الانسانى من خلال نشاط الارادة. لذلك يختلف الانسان عن الحيوان فهو - أى الانسان - يستطيع ممارسة أنماط متعددة من النشاط وأن يشارك فى التفكير المحض ، كذلك من الممكن أن تؤثر فى عقله بعض الاحساسات والادراكات الحسية الفيزيائية، ومن ثم فالعقل الانسانى هو الذى يتولى توجيه الجسم، وهذا الجسم يتحرك بقوى آلية مجردة[1].

ومما لاشك فيه أن الجسم الانسانى يتميز ببعض الصفات التى تتفق تماما وقوانين الميكانيكا والفيزياء العامة، ومع ذلك فهناك ظواهر واقعية تتصل بهذا الجسم، اعترف ديكارت بعجزه عن تفسيرها تفسيرا كاملا. وان كان الامر على هذا النحو ، فما قيمة الفرض الالى فى ميدان الانسان[2].

لقد قدم ديكارت مذهبا جزئيا ، فمن أهم ماتقتضى به مظاهر ثنائيته المشهورة أنه وضع حاجزا أساسيا بين الطبيعة المادية ، وبين الطبيعة البشرية. وقد تصور كل شئ عدا الانسان ، بانه مقيد تماما بقوانين حتمية هى التى تتحكم فيه، اما بالنسبة للإنسان عند ديكارت، فهو وحده الذى يوجد فى عالم ويؤثر فيه ، واذا كانت أجسام البشرية مجرد اجزاء من عالم المادة الممتدة، لها نفس مكانة الاجسام الحيوانية، من حيث خضوعها للقوانين الطبيعية، فان للإنسان فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة. هذا الوعى وهذه النفس ينتميان الى عالم أعلى ، هو عالم "الفكر" بحيث يمثل الانسان وحدة متميزة تجمع فى دفتيها بين الجوهر الفكرى والجوهر الممتد"[3].

---

(1) Stumpf, Samuel Enoch, Socrated to sartre, P. 254.

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ، ص١٤٦.

(٣) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر، القاهرة عام ١٩٦٩ ، ص ٣١٢.

الفصل الثالث
باروخ اسبينوزا
١٦٣٢-١٦٧٧

ا) حياته ومؤلفاته :

يواجه كل من يحاول الكتابة عن حياة اسبينوزا Spinoza ببعض الصعوبات التى تتمثل فى ندرة المصادر التى تتناول سيرته وحياته. ولعل أهم المصادر التقليدية المعروفة هى : تاريخ حياته كما كتبه الطبيب لوكاس Lucas، وتاريخ حياته الذى سجله القس كوليروس Colerus ثم نبذة عن حياته فى مقال بعنوان "اسبينوزا" فى القاموس التاريخى النقدى "الذى وضعه الفيلسوف الفرنسى (بيل Byale وقد ضمن فرويد نتال Freuadenthal كتابة القيم عن حياة اسبينوزا بعض النصوص والوثائق التى تتعلق بشخصية اسبينوزا وأسرته ومؤلفاته، كذلك رأى المعاصرين واللاحقين له[1] .

والواقع أن سجلات الجمعية اليهودية فى أمستردام، والمراسلات الكثيرة التى خلفها اسبينوزا ومعاصروه، أفادت فى ملء بعض الفجوات فى سيرته وحياته، وأسهمت بقدر كبير فى تصويب بعض الأخطاء التى وقع فيها البعض نتيجة عدم المامهم التام بتاريخ حياته[2].

---

(١) فؤاد زكريا : اسبينوزا، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٦٢، ص١٦ .

(٢) أندريه كريسون: اسبينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت عام ١٩٦٦، ص٥ .

ولد باروخ اسبينوزا فى ٢٤ نوفمبر عام ١٦٣٢ فى أمستردام ، لأسرة يهودية انتقلت من أسبانيا إلى البرتغال فراراً من الاضطهاد [١].
وقد أظهر "باروخ" منذ طفولته وفى صباه فيما بعد على نحو أفضل أن الطبيعة لم تكن جاحدة بالنسبة إليه . وقد كان المرء يعترف له بسهولة ويسر بأنه كان واحداً ممن يتمتعون بخيال حيّ وبعقل نفاذ [٢] .

وقد تلقى اسبينوزا تعليمه فى المدرسة التلمودية المحلية بأمستردام، إذ الحقه بها أهله لكى تتوثق ارتباطاته بطائفة اليهودية بتعلم لغتها العبرية وتراثها. ومما لاشك فيه أن هذا العمل لم يحقق إلا نتيجة عكسية: إذ أن الطابع اللاهوتى المحافظ لتعليمه فى هذه المدرسة قد دفعه إلى الثورة عليه، فضلاً عن أن أهله اضطروا إلى البحث عن معلمين آخرين له، لكى يدرس لغات العلم الحديث، ولاسيما اللاتينية. وكان أشهر هؤلاء المعلمين فان دن أنده Van den Ende الذى كان معلماً وطبيباً فى أمستردام، وبلغ حظاً كبيراً من الشهرة ، حتى أن أكبر أسر أمستردام كانت تعهد إليه بتعليم أبنائها. ويذكر "كوليروس" فى ترجمته لحياة اسبينوزا أن هذا الأستاذ كان يلقن تلاميذه، إلى جانب اللاتينية ، شيئاً آخر هو تعليمات الإلحاد. وربما كان ذلك حكماً مبالغاً فيه ، غير أن الأمر الذى لاشك فيه هو أنه كان من النفوس الثائرة على التقاليد، وأن اسبينوزا تأثر بثورته هذه منذ صباه [٣].

---

(1) Pollock, Frederick, Spinoza (his Life and Philosophy), 2 ed. American Scholar Publicatios, Inc. New York, 1966, P. 1.

(٢) أندريه كريسون : اسبينوزا، الترجمة العربية، ص٩ .

(٣) فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص١٩

وهكذا وجد اسبينوزا وهو يعمل مع (فان دن انده) تجاه أنماط فكرية ومذاهب ومبادئ تخالف كل المخالفة لما سبق أن عرفه فى محيط أسرته، ولتلك التى عرفها معلموه وزملاؤه فى الدراسة[1]. ثم قرأ فلسفة ديكارت وكذلك جيود دانوا برنو وغيرهما من فلاسفة العصر من محدثين ومدرسين. فازداد ابتعاداً عن اليهودية (ورأى زعماؤها أن يستبقوه فى حظيرتها وعرضوا عليه مرتباً، فرفضه، واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر، نام ينثن ، فأعلن الزعماء فصله من الجماعة عام ١٦٥٦، وحصلوا من السلطة المدنية على أمر بإقصائه عن المدينة إذ كان البروتستانت أيضاً يعدونه رجلاً خطراً . فأقام عند صديق فى إحدى الضواحى، ومكث بها خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظارات، فكان أصدقاؤه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها. وفى أثناء تلك الفترة شرع اسبينوزا فى الكتابة . ثم أخذ ينتقل فى هولندا، وكان أينما يحل يلقى أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه. ولقد عرض عليه القائد الفرنسى كوندى Conde وهو من المعجبين به - أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشاً ، فرفض كما عرض عليه أحد الأمراء الألمان فى نفس السنة منصباً بجامعة هيدلبرج، فرفض كذلك مخافة أن لاتتوفر له الحرية فى التعليم، وكان مصدوراً بالوراثة، فكان مرضه من جهة، وكانت الفلسفة من جهة أخرى، يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوادعة، فلقب بالقديس المدنى وكانت وفاته بمدينة لاهاى عام ١٦٧٧ .

---

(١) أندريه كريسون: اسبينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ص١١ .

لقد اتخذ اسبينوزا من اللاتينية لساناً يحرر به[١]. وكان أول ماكتب رسالة "فى مبادئ الفلسفة الديكارتية Descartes' Principles of Philosophy مبرهنة عليها بالأسلوب الهندسى ، الذى نشر عام ١٦٦٣[٢]، ويعد هذا العمل كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة، ثم عرض فلسفته فى "الرسالة الموجزة فى الله والإنسان وسعادته Treatise on God , Man and his willbeing التى كتبها عام ١٦٦٠ ولم تنشر. وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولنديتان نشرتا عام ١٨٥٢. ثم وضع رسالة فى "إصلاح العقل improve men of understanding وهى بمثابة مقدمة فى المنهج وفى قيمة المعرفة، وكان يهدف من كتاباته الاستغناء عن منطق "أرسطو" وإقامة المنهج العلمى .

ولما اشتد الجدل حول مسائل الوحى والنبوءة والمعجزات وحرية الاعتقاد ، كتب فى ذلك "الرسالة اللاهوتية السياسية Tractatus Theologico - politicus عام ١٦٦٥ ومع ذلك لم تنشر إلا عام ١٦٧٠، والرسالة السياسية Tractatus politicus التى نشرت بعد وفاته، ثم كتب "الأخلاق Ethics وهو أهم وأعظم مؤلفاته على وجه الإطلاق[٣]. وقد نهج أسبينوزا فى كتابه الأخلاق النهج الهندسى وصبغ

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة، ص١٠٣ .

(2) Pillock, Frederick, Spinoza (his life and Philosophy, P. 28.

(٣) يوسف كرم: الفلسفة الحديثة، ص١٠٤ .

تفكيره في صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا، وينقسم هذا الكتاب إلى خمس كتيبات أو خمس كتب صغيرة الأول منها "في الله"، والثاني "في النفس، طبيعتها وأصلها" والثالث " في الانفعالات ، أصلها وطبيعتها ، والرابع "في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات"، أما الخامس والأخير "في قوة العقل أو في حرية الإنسان"[1]. ولم ينشر كتاب الأخلاق إلا بعد وفاته عام ١٦٧٧ .

(ب) فلسفته (مذهب وحدة الوجود) :

يصدر اسبينوزا في مذهبه الفلسفي واتجاهه الفكري عن مبدأ خلقي ويتلخص هذا المبدأ في البحث عن طريقة يناط بها تحرير العقل من البدع والخرافات التي سيطرت عليه بفضل المعتقدات القديمة، التي بلغ من ترسيخ الزمن والعادة لها في الذهن ، الاعتقاد بأنها واضحة بذاتها ، ولها يقين لاينازع. لذلك نراه يتناول في "البحث اللاهوتي السياسي" موضوع حرية الفكر، خاصة الموضوعات الدينية، ويرمي إلى تأكيد ضرورة فصل الدين عن الدولة ، إذ يحمل بشدة على كل حكم سياسي يدعي أنه يستمد سلطته من مصدر إلهي[2]. فيسخر اسبينوزا بنصوص التوراة لأنها جاءت - على حد قوله - تناقض نفسها -لاسيما ماترويه عن المعجزات .

---

(١) علي عبد المعطي محمد : ليبنتز، ص ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢) فؤاد زكريا : اسبينوزا ، ص٣٣ .

وكذلك يرى اسبينوزا أن كل مافى الكون إنما يحدث وفق قوانين ثابتة ومنتظمة لاتحتمل استثناء، ومن ثم نعلى الفيلسوف إلا يلقى بالا للاهوت التقليدى، بل يتعين عليه أن يفكر بحرية وفى استقلال تام[١]، فالعقل هو الذى يقرر وجود ذلك الجوهر الذى لايتناهى فى أزليته وهو الله[٢].

والواقع أن رسالة اسبينوزا هى ثورة على الأوضاع الثقافية والسياسية فى عصره، بل وفى كل عصر، وتطبيق لأحكام العقل فى مجال الدين والسياسة، حتى لايخلط الناس بين البدع الإنسانية والتعاليم الإلهية، أو بين التصديق الساذج والإيمان الصادق[٣].

وكان اسبينوزا قد أخذ فكرة "ديكارت" - فيما يختص بفصلة بين المادة والعقل، وإرجاعهما فى نهاية المطاف إلى الله باعتباره الجوهر الأوحد الحقيقى - فصاغها فى نظرية وحدة الوجود بصورة دقيقة، فليس العقل والمادة عند اسبينوزا سوى صفتين من الصفات الكثيرة التى يتصف بها الجوهر الواحد الحقيقى وهو الله، ولكنهما الصفتان الوحيدتان اللتان يستطيع أن يدركهما الإنسان[٤].

---

(١) أندريه كريسون : اسبينوزا، الترجمة العربية ، ص٤٠ .

(٢) اميل بوترو: العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة عام ١٩٧٣، ص٢١.

(٣) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفى ومراجعة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١، ص١١ .

(4) Wright, W. K., A history of modern Philosophy, P. 99.

هذا وقد ضمن اسبينوزا فلسفته فى ثلاثة من كتبه وهى : إصلاح العقل، والرسالة اللاهوتية والسياسية، والأخلاق، وهى أهم مؤلفاته، إذ أنه يلخص الكتب السابقة ويكملها، وقد نهج فيه المنهج الهندسى، حيث يبدأ اسبينوزا بتعريفات وبديهيات مستنتجا منها قضاياه. فنراه يحاول من خلال فكرة الجوهر أن يبرهن على وحدة الوجود فى الله، ومن هذه الحقيقة ينتقل إلى استنتاج سائر مبادئه الميتافيزيقية ومن ثم الفلسفى، أى أنه ينزل من الواحد إلى الكثرة . وقد خصص الرسالة الخامسة من كتاب الأخلاق لموضوع حرية الإنسان[١] .

الأمر الذى جعل "ولفسون H. A. Wolf son يشيد به فيقول :

لو كان باستطاعتنا أن نمزق كل الإنتاج الفلسفى المتوفر لدينا عن اسبينوزا إلى قصاصات من الورق ، ثم نقذف بها فى الهواء، ثم ندعها ترتد إلى الأرض، فإننا حينئذ يكون فى وسعنا إعادة بناء أخلاقه من هذه الأوراق المتناثرة[٢].

أما عن المنهج ، فيرى اسبينوزا انه يجب قبل كل شئ البحث عن وسيلة يمكن بها تطهير العقل من الأخطاء والمعلومات السابقة لكى يكون مستعداً لقبول المعرفة اليقينية ، تلك المعرفة التى تنقسم عنده إلى ثلاثة أنواع على النحو التالى :

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص١٠٥ .

(2) Grene, Majorie , Spinoza, Ancher Books, Garden City, New York, 1973, P. 3 .

الأولى : معرفة بالتجربة المجملة أو بالاستقراء العامى، وهو إدراك الجزئيات بالحواس حسبما يتفق ، بحيث تنشأ فى الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة، مثل معرفتى أن الزيت وقود النار وأن الماء يطفئها، فهذه معرفة متفرقة مهلهلة .

الثانية : أما عن النوع الثانى من المعرفة فهو معرفة عقلية استدلالية نستنتج عن طريقها شيئاً من شئ كاستنتاج العلة من المعلول دون إدراك لكيفية إحداث العلة للمعلول، أو هى معرفة نطبق بها قاعدة كلية على حالة جزئية ، وهذه معرفة يقينية ولكنها أيضاً متفرقة لارابط بينها .

الثالثة : والنوع الثالث من المعرفة فهو المعرفة العقلية الحدسية، التى ندرك عن طريقها الشئ بماهيته أو بعلته القريبة ، مثل معرفتى أن النفس متحدة بالجسم لمعرفى ماهية الجسم. وهذه معرفة كاملة لأن موضوعاتها معان واضحة ومتميزة يكونها العقل بذاته .

وإذن فالنوع الثالث من المعرفة عند اسبينوزا ، وهو المعرفة الحدسية يشبه الجدل عند أفلاطون[١]. من حيث استخدام كل منهما للحدس فى الجدل كأساس للمعرفة الجدلية ، ولو أن الحدس عن اسبينوزا هو حدس رياضى بحت، أما عند أفلاطون فالحدس ميتافيزيقى،

---

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، ص ص ٢١٧ - ٢١٨ .
وأيضاً :

Mark, Thomas Carson, Spinoz's Theory of Truth, Columbia University Press, New York & London, 1972, P. 91

ولو أن معرفته النهائية هي الأعداد الرياضية بعد أن تطورت المثل وأصبحت أعداداً في مذهب أفلاطون الأخير .

وهكذا نستطيع أن نتبين بوضوح التأثير الذي تركه "ديكارت" وبصماته على فلسفة اسبينوزا، بحيث يمكننا القول بأن اسبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه، خاصة في نطاق الدين[1].

لقد تعرضت دراسة اسبينوزا للنقد التاريخي، فيرى بعض المفكرين أن دراسة فلسفة اسبينوزا تتطلب فهماً واعياً وعميقاً، حيث نلاحظ بعض من حاولوا تفسير فكر اسبينوزا، قد آمن بلا وعى منه بعض عناصر فلسفة اسبينوزا، واتخذ من هذه العناصر الجزئية نقطة انطلاق، حاول من خلالها تصوير فلسفة اسبينوزا برمتها، والدليل على ذلك، محاولة إبراز اسبينوزا كناقد للفكر الديكارتي أو كمفكر حر ثم باعتباره هادماً للاهوت اليهودي والمسيحي، وأخيراً اسبينوزا الذي يقول بالحتمية العلمية، تلك الحتمية التي لاتعترف بأية حرية أو اختيار في مجال الطبيعة .

ومما لاشك فيه، أن كل هذه الصفات يتسم بها اسبينوزا، ولكن هذا لايمنع أن هؤلاء الذين تصدوا للكتابة عن اسبينوزا، لم يدركوا حركة التوترات والصراعات التي تكمن في (أخلاق) اسبينوزا، لأنهم في واقع

---

(١) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الترجمة العربية، ص٨ .

الأمر قد تناولوا هذه الترجمات من الظاهر فحسب، دون أن يتعمقوا فى مضمون هذه الترجمات لمعرفة محتواها وسبر أغوارها، للوصول إلى المعانى الدفينة الباطنية فى فكره[1] .

نخلص مما سبق أن فكر اسبينوزا يقوم على أساس ثابت، سواء فى موقفه من الدين أو الأخلاق أو السياسة، هو اعتماده على المعرفة العقلية الحدسية، حيث يعتبر المعرفة التجريبية هى معرفة مهلهلة لارابط لها، وكذلك المعرفة العقلية الاستدلالية، وهى الانتقال من الكلى إلى الجزئى، وهى أيضاً معرفة لايمكن الاعتماد عليها لأننا نفتقد فيها أهم ميزتين للمعرفة اليقينية وهى الوضوح والتميز. وبهذا يتابع "ديكارت" فى اعتباره أن الحدس هو الطريق الوحيد المؤدى إلى المعرفة اليقينية .

وعلى أية حال سنحاول من خلال عرض الوجود الإنسانى عند اسبينوزا استخلاص موقفه الخاص من هذه المسألة . فهل يقف اسبينوزا مع المؤيدين لحرية الفعل الإنسانى وتحرر الإرادة الإنسانية على وجه العموم ؟ أم يلتزم بموقف الجبريين من دعاة انتفاء الحرية الإنسانية وأبطالها، انسياقاً مع القول بالحتمية الطبيعية الشاملة فى الوجود ؟ أو أنه يحاول الوقوف موقفاً وسطاً لايتفق تماماً مع أى من الطرفين . لكننا قبل أن نقوم بذلك سنعرض فى عجالة لمذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا وهو لباب فلسفته وعصارة فكره .

---

(1) Grene, Marjorie, Spinoza, P. 297 .

لقد تصورت فلسفة اسبينوزا العالم، على أنه وحده عضرية مطابقة لحياة الكائن الحى، ويتمثل اسبينوزا الموجودوات وعلاقتها بالكون، كالعلاقة المائلة بين الأعضاء لجسم الإنسان، فالعين والأذن مثلاً، رغم أن كل منها حاصلة على وظائف تنفرد بها عن الأخرى، إلا أنها مع ذلك، يتوقف وجودها وممارستها لوظائفها المحددة لها، فى ارتباطها بهذا الكل التى هى أجزاء منه .

ومن ثم فإن الإنسان كفرد ، وكذلك سائر مانشاهده من كائنات حية، ولو أنها فى حقيقة الأمر ليست سوى أمور يحتويها الوجود الإلهى، ولايمكن لها أن تستمر فى نشاطها الحيوى بدون هذا الاحتواء الإلهى أو الجوهر الإلهى الواحد الذى وسع كل مانسميه بكائنات فى الوجود، فالله عند اسبينوزا هو الجوهر القائم بذاته ومايدرك من ماهيته.

وهكذا ينتهى اسبينوزا إلى القول بأن "جميع الأشياء تعتمد فى وجودها على الله[1] . "All thing s depena upon God"

ولنلاحظ فى ضوء النص السابق أن اسبينوزا قصر اطلاق اسم الجوهر على الله، وقال أن الله يوجد وجوداً مستقلاً فى كل من المادة والعقل، ثم أنه عرف الجوهر بأنه ماكان وجوده فى ذاته، وما كان

(1) Peter fround, S. P. & Denise, T. C. , Contemporary Philosophy and its Origins, Chicageo , London, 1967, PP. 76 - 77

إدراكه من ماهيته، أى مالا يقتضى تصوره تصور شئ آخر يكون له بمثابة الأصل أو المصدر[١]

طبيعة الجوهر ومكوناته :

لاشك أن فكرة الجوهر هى المحور الأساسى فى فلسفة اسبينوزا، وفى كتاب الأخلاق على وجه الخصوص، فهو يبدأ كتاب الأخلاق بتعريفنا بفكرة الجوهر بالإضافة إلى مصطلحين هامين، هما الحال والصفة، وهو يقيم بناء فلسفته فى نهاية الأمر مستخدماً هذه المصطلحات الثلاث : الجوهر Substance والحال mode والصفة attribute[٢].

(أ) الجوهر : فالجوهر هو علة ذاته، أي أنه يستمد وجوده من ماهيته، وإلا كان مفتقراً فى وجوده إلى غير ذاته، وحينئذ يرجع تصورة إلى هذا الغير وليس إلى ذاته. ويتصف الجوهر أيضاً بأنه لامتناه، إذ لو كان متناهياً لكان متعلقاً بجواهر أخرى تحده، وكان تابعاً لها متصوراً بها لابذاته. وينتج عن ذلك أن الجوهر موجود بالضرورة، أبدى سرمدى لامتناه، وأن ماهيته علة وجوده[٣]، ووجود سائر الكائنات الماثلة فى الكون، بل هو الذى يكفل استمرارها فى الوجود[٤].

---

(1) Stephen A. Emer, Ency. International, Grolier Uni - of North Caroline, New York, Vol, 17, 1970, P. 25 L.

(2) Durant, Will, Outlines of Philosophy (plato to Russell), Ernest Benn Limited London, 1962, P. 158 .

(3) Wright, W. K., Ahistory of modern Philosophy , P. 99.

(4) Joachim, H. H., Sstudy of the Ethics of Spinoz, P. 58.

لقد قبل اسبينوزا من ديكارت تعريفه للجوهر بأنه، "ماهو فى ذاته ومتصور من ماهيته"، أي مالا يفتقر إلى شئ آخر يكون منه. ومن ثم يتفق الفيلسوفان على أن الله أو الجوهر هو الموجود الكامل اللامتناهى، ومع ذلك فثمة اختلاف بينهما فى أعداد الجواهر، فبينما الله عند اسبينوزا هو الجوهر الأوحد الذى يتضمن سائر أنحاء الوجود ويفضى منه إلى فلسفة تقول بوحدة الوجود فى نطاق هذا الجوهر الأوحد، على ماسبق أن ذكرت، نجد ديكارت يقول بثلاث جواهر، هى الجوهر الإلهى، والجوهر المادى وصفته الامتداد، والجوهر الروحى وصفته الفكر. ومما لاشك فيه أن الله أو الجوهر الإلهى عند ديكارت لايفتقر إلى غيره، بينما الجوهران الآخران أى الجوهر المادي والجوهر الروحى مفتقران إلى الله وحده فحسب(1)، فكأنهما يردان إلى عليّة الجوهر الإلهى ومطلق وجوده. وقد رأينا كيف أن اسبينوزا يعرض لمحتويات الجوهر الإلهى بالتفصيل، فيتكلم عن الامتداد فى الطبيعة وحالاته

وبمعنى آخر يؤكد اسبينوزا أن الله هو الطبيعة بمعنى مزدوج، فعندما يخلق الله الأشياء والأفعال يكون الطبيعة الطابعة natura naturans ولما كانت أفعاله لاتختلف عن ماهيته، بل هى عين ماهيته، فهو بمعنى آخر "الطبيعة المطبوعة natura naturata"(2).

---

(1) Marias, Julian, History of Philosophy, P. 232.

(2) Ibid, P. 233.

(ب) الحال : أما عن الحال، يقول اسبينوزا، أعني بالحال مايتقوم به شئ آخر، هو "الجوهر" ويتصور بهذا الشئ، أى كل مايفتقر إلى غيره ويعتمده عليه في وجوده، فالأجسام أحوال للامتداد، نتصورها به، ولانتصوره بها كما تتوهم المخيله، أى ليس الامتداد معنى كلياً مكتسباً بالتجريد من الأجسام، ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقى المعقول، أو هى حدود فيه. وليس التمايز بين الأجسام تمايزاً حقيقياً، إذ أنها جميعاً امتداد، ولكنه تمايز حالى عرضى ناشئ من أن الحركة تفصل فى الامتداد أجزاء تكون منها أجساماً - والحركة حال للامتداد، وهى ثابتة فى الطبيعة تحت التغيرات المختلفة[1]. ومع أن الأحوال تعتمد فى وجودها على الجوهر إلا أنها حقيقة، فثمة علاقة ارتباط بين الجوهر وأحواله، لأن الأحوال عند اسبينوزا هى وسيلتنا لتفسير الجوهر، وإن فكرتنا عن الجوهر ترتبط أساساً بأفكارنا عن أحواله، وكذلك فكرة الحال تتضمن فكرة الجوهر، وإذن فإن الطبيعة العامة للأحوال هى أنها مرتبطة بالضرورة بالجوهر[2].

(جـ) الصفة : وبالنسبة للصفة، يرى اسبينوزا أن الصفة هى "مايدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته" وأهم مايميز طبيعة هذه الصفات أنها لامتناهية العدد، إذ أن الجوهر اللامتناهى أو الله حاصل على مالايتناهى من الصفات، ومع

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٠٩.

(٢) على عبد المعطى محمد : ليبنتز، ص١١.

ذلك فإن القصور فى معرفتنا يجعلنا لانعرف من بين هذه الصفات، إلا صفتى الامتداد والفكر ، اللتان يتصورهما العقل بوضوح وتميز، فكلاهما بسيط ولامتناه وأبدى[١].

ولما كان الجوهر لامتناهياً لأنه يستمد وجوده من ماهيته، وأن لاتناهية إنما يكمن فى أنه علة طبيعته، فإن الجوهر هو الضرورة المطلقة، والحقيقة الأبدية التي تستمد كيانها واستمرار وجودها من ذاتها .

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للأحوال والصفات، ففيما يتعلق بالأحوال فهى أحوال للجوهر وماهيتها لاتتضمن الوجود، وإلا كانت جواهر وليست أحوال إذ من الممكن تصورها غير موجودة، على الرغم من وجودها إذا ماتصورنا الأحوال كحالات للجوهر مفتقرة إليه فى هذا الوجود، فإننا نفهمها فى ضرورتها الأبدية، ولكن إذا نظرنا للأحوال ذاتها واعتبرناها موجودات منفصلة ، فلانستطيع أن نؤكد وجودها فى الحاضر أو احتمال وجودها فى المستقبل، ومن باب أولى وجودها أو عدم وجودها فى الماضى .

ومن ثم فإن علة لاتناهى الأحوال هو فى ارتباطها بالجوهر. وكذلك الأمر فى الصفات فهى لامتناهية بالإضافة إلى الجوهر، وإذا نظرنا إليها باعتبارها موجودات منفصلة، فإن لاتناهيها يتوقف وتصبح متناهية .

ونتيجة ذلك فإن الأحوال والصفات إنما تكون لامتناهية بالإضافة للجوهر اللامتناهى ، فإذا تصورناها وهى مجردة عن ذلك الجوهر كانت متناهية[٢] .

---

(1) Wright, W. K., A history of modren Philosophy, P.99.

(٢) على عبد العاطى محمد : ليبنتز، ص ص ١١٢ - ١١٨ .

وخلاصة القول فإن مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا يتعارض مع القول بالحرية، كما ينكرها باسم تلك الرياضة الروحية الباطنة التى تتحكم عنده فى أفعالنا وميولنا. ان اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة، ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لضرورة مطلقة هى التى تكون صميم الإرادة الإلهيـة ، فـإن من المستحيل إذن أن يكون ثمة شئ ممكن فى الطبيعة، وتبعاً لذلك فإن كل مافى الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الإلهية (١).

ومن ناحية أخري، ربما تساعدنا فلسفة اسبينوزا، على فهم المثالية المطلقة عند "هيجل" لأن (جوهر) اسبينوزا ، هو إلى حد ما مساو للمطلق عند هيجل، فقد اتفق الاثنان على أن اللاتناهى هو مايكون "علة ذاته" Causa sui.

---

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ، مكتبة مصر، القاهرة عام ١٩٧٢، ص١٥٢ .

الفكر السياسى عند اسبينوزا

ا) فكرة العقد الاجتماعى:

يذهب بعض المفكرين إلى أن اسبينوزا، هو من أوائل المفكرين الديمقراطيين المبرزين فى العصور الحديثة[١]، إذ جاءت فلسفة اسبينوزا السياسية من القوة، بحيث أصبحت مصدراً أساسياً، ظلت تستقى منه الحركات الديمقراطية فى أوربا، حتى بلغت القمة على يدى "روسو Rousseau" ورجال الثورة الفرنسية[٢].

لقد استمد اسبينوزا فلسفته السياسية أساساً من هوبز، ورغم مابينهما من أوجه كثيرة الاختلاف، فنجد اسبينوزا يقول أنه فى الأحوال الطبيعية الأولية، لايوجد مايمكن أن يوصف بالصواب أو بالخطأ، وكذلك فإنه يرى أن الكنيسة ينبغى أن تخضع للدولة خضوعاً تاماً، أى أنه يجب على السلطة الدينيه أن تلتزم فى كل أمورها بما تفرضه عليها السلطة الدينيوية المتمثلة فى الحكومة، ولكن اسبينوزا يختلف مع هوبز فى تصوره أن الديمقراطية هى الشكل الطبيعى للحكومة، ويخالفه كذلك حين يذهب إلى القول بأن المواطنين ينبغى ألا يتخلوا عن كافة حقوقهم للملك أو الحاكم. إذ أن اسبينوزا يرى أن ثمة حقوقاً يتعين عدم المساس بها - وهنا يتفق مع لوك كما سنرى- ويصر بصفة خاصة على أهمية حرية الرأى[٣].

---

(1) Hoffding, Harald, A history of modern Philosophy, Vol. 1, P. 328.

(2) Durant, Will, Outlines of Philosophy (from Plato to Russell), P. 194.

(3) Russell, Bertrand, A history of Western Philosophy, P. 570.

ولكن هل يقصد اسبينوزا من كفالة حرية الرأى، أن يجهر المرء برأى وفى كل الظروف والمناسبات ، لالشئ إلا أنها نتاج العقل الإنسانى ؟

فى الواقع لايقول اسبينوزا بالحرية المطلقة، بل يقرر إن كل إنسان حر فى أن يؤمن بما يشاء، وأنه يكيّف إيمانه وفق معتقداته وآرائه كما يريد ، دون ضغط أو إكراه، وينبغى فى المقابل ألا يمنع غيره من ممارسة نفس الحرية[1]، وهو مايعنى أن لكل مواطن الحق فى تصور مايشاء من آلهه، وأيضاً في التعبير عن آرائه وأفكاره ومعتقداته، بشرط مراعاة حقوق غيره من الناس ، وألا يتمنى شيئاً لشخصه لايتمناه بنفس القوة للآخرين[2].

وهنا يجدر بنا أن نتعرف على مضمون أفكار اسبينوزا السياسية لقد أقام اسبينوزا نظريته السياسية - مثل نظرية هوبز - على فكرة العقد الاجتماعى . ففى حالة الطبيعة الأولى ، أي قبل العقد الاجتماعى اتجه الإنسان الأول نحو تحقيق أغراضه ورغباته ومطامحه، كيفما اتفق دون ماإعتبار للاخرين. حيث كان يتمتع بحقوق طبيعية استخدمها فى العمل على حفظ بقائه. والتصدى لكل مايهدده ويتربص به. لقد تميزت حالة الطبيعة الأولى بممارسة الإنسان لحريته، ولكن هذه الحرية اتسمت بالطابع الأنانى، إذ أنها كانت حرية أنانية تتمركز حول الذات وتنطلق من صميم ميوله ورغباته ، ولم تكن حرية عاقلة بأى معنى من معانى العقل .

---

(١) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، الترجمة العربية، ص٧٩ .

(2) Wright, W. K., A history of modern Philosophy, P. 111.

لقد كافح كل إنسان فى سبيل البقاء، وتعددت السبل والوسائل فى تحقيق هذه الغاية وفقاً للاختلافات فى قدرات الناس، ومن ثم فقد اتخذ الصراع من أجل البقاء، طابع الخوف والرهبة الدائمة من خطر مجهول، وكذلك منافسة مستعرة بين الأفراد بعضهم بعضاً، تستهدف تحقيق الرغبات وإرضاء الشهوات والأهواء[1] .

لذلك لجأ الناس إلى الاتحاد فيما بينهم لتكوين المجتمع المدنى، الذى ينقذهم من حالة الفوضى والقلق والخوف التى يتعرضون لها - فى هذه الحالة الطبيعية - أى الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة العقل، ويتحقق ذلك عن طريق الميثاق أو الوفاق الاجتماعى. فالغرض من هذا التعاقد الاجتماعى إقامة الدولة التى يجنى فيها الأفراد من المصالح أكثر مايحصلون عليه فى حالة عدم شيوع الوفاق بينهم. وهذا يعني أن الأنسان فى حالة الفطرة الأولى يتنازل طواعية عن حقوقه المشروعة والتى كفلتها له الطبيعة ، وذلك فى مقابل تمتعه بالأمن والسلم والاستقرار ، وهذا كله إنما يتحقق بفضل "العقد الاجتماعى .

والأمر الذى لاشك فيه، أن الفرد يتنازله - الذى أشرنا إليه - عن حقوقه، لاتحل به خسارة أوضياع أو غرم ما، بل على العكس من ذلك، فهو المستفيد فى نهاية الأمر من هذا التنازل، لأنه يؤسس المجتمع بالعقد الاجتماعى، ويرسى دعائم القانون والعرف، ويحفظ زمار الوطن

(1) Dunning , W. A., A history of Political theories From Luther to Montesquieu, the Macmillan Company and Co., LTD, London, 1910, P. 311 .

أو مكان المجتمع الذى يعيش فيه ومجاله الحيوى، ويشعره بالانتماء إلى مجموعة من الأفراد اتفقوا على التعايش فى مجتمع يسوده تضامن وتكافل من أجل المصلحة العليا لهؤلاء الأفراد جميعاً .

ويؤكد اسبينوزا هذه المعانى قائلاً بأنه من ضحالة الرأى أن نطالب الإنسان أو نتوقع منه أن يستجيب لاتفاق أو ميثاق أو تعاهد، يوقع به الضرر ويلحق به الأذى ويخرج منه فى النهاية صفراً بلا نفع أو غاية مرجوة[١] .

وعلى هذا النحو فإنه يمكن القول بأن الغاية الأساسية من وجود الدولة لاترجع إلى الردع أو القمع أو القهر أو استخدامها لسلطاتها الغاشمة فى كبت الحريات، والضغط على الأفراد واستعبادهم ، بل على العكس تماماً، إذ أن غرض الدولة فى حقيقة الأمر، إنما ينصب على تحرير كل إنسان من الخوف وتحقيق الأمن والاستقرار والطمأنينة للمواطنين على السواء وفى نفس الوقت العمل على كفالة الحريات الشخصية لكل فرد، ولاسيما حرية الرأى والعقيدة ، وتدعيم حقه الطبيعى فى الوجود والعمل، دونما إضرار بغيره أو بنفسه[٢].

وليس القانون سوى صبغة تنظيمية تكفل إقامة العدل بين المواطنين والمساواة فى الحقوق والواجبات ، ومن ثم فإن القوانين جميعها التى تصدر فى مجتمع ما ، إنما تنبثق من روح العقد الاجتماعى الذى ارتضاه الأفراد طواعية وبمحض اختيارهم لقيام السلطة فى المجتمع أى الدولة. وهذه القوانين هى التى تضمن تحقيق المعانى - التى أشرنا إليها- من أمن وطمأنينة واستقرار ورفاهية للأفراد جميعاً فى المجتمع .

---

(1) Maxey, Chester, C., Political Philosophies , the Macillan, Company, New York, 1943. P. 283.

(2) Ibid, P. 285 .

ولقد كان من الضرورى - كما يرى اسبينوزا- أن يتدخل القانون لتنظيم حياة الناس فى لمجتمع وإشاعة العدل والسلام بينهم، ذلك لأن الناس بطبيعتهم إنما تحكمهم العاطفة والانفعال وليس العقل. ولهذا كان من الضرورى أن يتدخل العقل بتوجيههم وإرشادهم إلى ماينبغى أن تكون عليه حياتهم وأنشطتهم فى المجتمع، وليست القوانين فى حقيقة أمرها سوى لغة العقل ومنطقه السوى المستقيم[1] .

وهذا مايؤكده Maxey بقوله :"ان الحقيقة الرئيسية فى المجال السياسى ، أن الإنسان لايستطيع أن يحيا من غير قانون، وأن هذا يتضح من طبيعة الإنسان، ومن طبيعة البيئة والحالة التى يعيش فيها[2].

والواقع أن أساس المجتمع نظام خفى يكمن وراء أهواء ورغبات الأفراد المتعارضة فى الظاهر. ومن ثم ينبغى على الدولة الكاملة ألا تحد من قدرة الفرد وقوته، إلا بمقدار ماتتقى به خطر هذا الفرد على كيانها، فليست الغاية القصوى من الدولة - كما أسلفنا - أن تسيطر على الأفراد وتكبل نشاطهم ولاأن ترهبهم فتجعلهم نهباً للمخاوف، بل الغاية من وجود الدولة أن تحرر كل إنسان من الخوف والقلق ، حتى يستطيع أن يعيش ويعمل فى أمن وطمأنينة، بما لايضره أو يؤذى جاره . أي أن غاية الدولة الحقيقة هى الحرية .

---

(1) Durant, Will, Outlines of Philoscphy (from plato to Russell), P. 176.

(2) Maxey, Cheter, C., Political, Philosophies, P. 287 .

وهكذا فالحرية هى هدف الدولة التى تصبوا إليه، إذ أنها يجب أن تعمل على الرقى والنمو والتطور، والرقى والتطور إنما يعتمد فى أساسه على مقدرة الأفراد وكفايتهم، بشرط أن تجد مجال العمال متسعاً أمامها حراً طليقاً من كل قيد، لأن القوانين التى تلجم الأفواه وتحطم الأقلام، تهدم نفسها بنفسها، إذ لن يلبث الناس أمداً طويلاً على احترامهم للقوانين والنظم التى لاتسمح لهم انتقادها، فكلما تقلصت رقابة الدولة على العقل، ازداد المواطنين والدولة صلاحاً [١].

ب) حرية الفكر والقول والاعتقاد:

لقد رفض اسبينوزا رفضاً قاطعاً قيام الدولة بكبت حرية الفكر والقول والاعتقاد، ويقرر فى هذا الصدد، أن الدولة التى تقدم على كبت هذه الحرية، وإعاقة الأفراد عن ممارسة حقوقهم الفكرية المشروعة، سينتهى بها الأمر إلى الفشل فى تحقيق أغراضها، والأسوء من ذلك كله، أن كبت حرية الفكر والقول، سيفضى إلى تحول الشرفاء من الناس - لأنهم يعتقدون بآراء مخالفة لايستطيعون انكارها - إلى أعداء للدولة.

وعلى هذا النحو يدافع اسبينوزا بشدة عن حرية الفكر والقول، وكذلك نراه يتصدى للدفاع عن الحرية الكاملة فى نطاق الدين والعقيدة،

---

(1) Durant, Will, Outliens of philosophy (From Plato to Russell), PP. 176 - 177.

وقد خصص رسالته "فى اللاهوت والسياسة" لهذا الغرض[1]، ويرى أنه على الرغم مما بين الناس من تفاوت واختلافات فى قدراتهم العقلية، فمن الأفضل أن تترك لكل الناس حرية الإيمان، ويكون له الحق فى تأويل نصوص الدين وفقاً لأحكامه الخاصة، سواء تصور كل إنسان أن يكون الله روحاً، أو ناراً، أو نوراً، أو فكراً، بشرط أن يكون إيمانه صادقاً. فمقياس الإيمان هو التقوى والورع لاالبحث عن الحقيقة[2].

ومن ثم فكل فرد حر فى أن يفكر وفى أن يعتقد مايشاء، وهذا يعنى أن يتمتع كل إنسان بحرية الفكر والعقيدة، وليس للسلطة أن تفرض على المواطنين آراءها، بل يقتصر دور وظيفة الدولة على توفير الأمن والاستقرار والطمأنينة وتحقيق الحرية[3].

ولكن ماهو موقف الناس، إذا ما اتجهت الدولة إلى كبت الحريات والانفراد بالسلطة، وإيثار مصلحة الطبقة الحاكمة وحدها، دون مراعاة لمصالح الشعب ؟

يجيب اسبينوزا على هذه التساؤلات، بضرورة الامتثال لهذه القوانين مهما كانت ظالمة وجائرة، طالما أن هذه القوانين بمنأى عن حرية المواطنين فى الفكر وإبداء الرأى، إذ أن هذه الحرية ستتكفل وحدها –

---

(1) Hoffding , Harald, A history of modern Philosophy, Vol. 1, PP. 328 - 329.

(2) Ibid, P. 330 .

(3) Spinoza, "A theologico - Political treatise and A Political treatise," ed by Elwes, Dover Publications, Inc., New York, 1951, PP. 258 - 259 .

عن طريق النقد والاحتجاج - بتغيير القواعد والأوضاع الفاسدة بالوسائل والطرق السلمية(١).

ويرى اسبينوزا أن أفضل النظم السياسية هى التى ينعم فيها الفرد بحرية التفكير والإيمان ، بحيث تعمل الدولة جاهدة على الإعلاء من شأن الحياة وفق العقل وليس الحياة وفق الطبيعة المتقلبة(٢)، فليست غاية الدولة أن تجعل من الناس حيوانات أو آلات، بل ينبغى عليها أن توفر مجالاً رحباً ، يكفل لأجسامهم وعقولهم أن تعمل فى أمن واطمئنان وحرية(٣).

ولكن هل توجد دولة تتعارض مع العقل بالمعنى السياسى ؟

تأتى إجابة اسبينوزا بالنفى، ويذهب إلى أن الدولة فى جوهرها هى تجسيد للعقل ، أو هى عقل أعظم، يلزم الناس على الانضواء تحت لواء المجتمع، وكما أن العقل يحرر الإنسان من تبعية الغرائز وسطوة الشهوات ، إذ يرشدنا العقل فى مجموعة إلى السعى نحو الأمن والسلام الذى يتحقق بصيانة قوانين الدولة، فإن عقل الدولة - هو الآخر - يحرر المجتمع . ومن ثم كلما توخى الإنسان حكم العقل ، وإلا يأتى بتصرفات تتعارض مع املاءات عقله، حصل على نصيب أوفر من

---

(1) Durant, Will, Outlines of Philosophy (from Plato to Russell), P. 167 .

(2) Dunning, W. A., A history of Political theories from Luther to Montesquieu, P. 314.

(3) Hoffding, Harald, A history of modern Philosophy, Vol. 1, P. 328 .

الحرية. وبالمثل يكون اتباع الأفراد للعقل الكلى للدولة، هو السبيل لتحقيق الأمن والسلام والطمأنينة والحرية لجميع الأفراد[1].

ويؤكد اسبينوزا على أنه فى حالة حصول المواطنين على هذه الحرية فلا يهم بعد ذلك أى شكل من اشكال النظم السياسية ، يكفل تدبير أمورهم على الوجه الأمثل، سواء كان هذا التنظيم ديمقراطياً، أم أرستقراطياً أم ملكياً أو غير ذلك .

ومع ذلك يفضل اسبينوزا الحكومة الديمقراطية على سائر أشكال الحكومات الأخرى، حيث يستند النظام الديمقراطي على حكم الأغلبية ، كما أنه لاينظر إلى عقول وأفكار الناس، بل ينصب كل اهتمام السلطة على تصرفات وأعمال الناس فحسب، ومعنى هذا أن الديمقراطية تكفل حرية الفكرة وهو مايطالب به اسبينوزا ، بل ويدافع عنه[2].

ونخلص من ذلك أن الحرية فى المجال السياسى، تعنى أن يتخلص الإنسان من الشهوات والرغبات والنزوات، ويلتزم فى أفعاله بسلطان العقل ووضوح الفكر وتميزه ، حتى يظفر الإنسان بالحرية .

---

(1) Maxey, Chester, C., Political Philosophies, P. 288.

(2) Durant, Will, Outlines of Philosophy (from Plato to Russell), PP. 177 - 178 .

تعقيب ومناقشة

يتضح لنا من خلال استعراض أهم معالم مذهب اسبينوزا الفلسفي الأمور التالية :

(١) ان فلسفة اسبينوزا تعتمد في جوهرها على العقل ، سواء في مجال المعرفة أو الميتافيزيقا ، أو الأخلاق، والسياسة. ونستطيع أن نتبين بوضوح بصمات ديكارت على تفكير اسبينوزا، لاسيما مناداته في كل اتجاهاته الفكرية والفلسفية بالوضوح والجلاء والتميز باعتبارها ركيزة كل معرفة يقينية .

ولاغرو في ذلك فإن القرن السابع عشر، وهو فترة ازدهار الفلسفة الديكارتية وروافدها المختلفة ، ومنها مذهب اسبينوزا - هذا القرن هو مايعرف بفترة سيادة العقل على الفكر الفلسفي وسيطرته على قضاياه .

(٢) لقد صب اسبينوزا الوجود كله في وحدة، هي الله. فأصبح - من وجهة نظره - الله هو الطبيعة ، أما سائر الموجودات الأخرى فليس لها وجود مستقل، بل هي آثار للطبيعة الإلهية، كما ألغى ثنائية الله والعالم، وثنائية الجسم والنفس والعلاقة بينهما .

(٣) أراد اسبينوزا أن يبرر الحرية في المجال السياسي، ولكننا لاحظنا أن مفهوم الحرية السياسية - كما ارتآه - يعني الالتزام بأوامر العقل ، ومحاربة الشهوات والغرائز والانفعالات .

(٤) يبدو أن مفهوم العقد الاجتماعي قد استعاره اسبينوزا مما كان ذائعاً في عصره عند هوبز وغيره .

الفصل الرابع
جون لوك
(١٦٣٢-١٧٠٤م)

أولاً : حياته وشخصيته :

تصور كتابات جون لوك روح عصره، فنجد فيها ذلك الموقف المتزن والمتسامح، بالقياس إلى أسلوب الحياة الذى يميز المجتمع الإنجليزى فى أواخر القرن السابع عشر، ويتمثل ذلك فى الصراع المرير والاضطرابات والفوضى التي شملت جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية فى انجلترا، فضلاً عن انسياق الناس وراء مشاعرهم وانفعالاتهم والإغراق فى التعبيرات المسرفة والمبالغ فيها، مهملين دور العقل[١].

ولد لوك فى رينجتون بمقاطعة سومرست بانجلترا فى ٢٩ أغسطس عام ١٦٣٢، وهى نفس السنة التى ولد فيها اسبينوزا، وقبل أن ينشر ديكارت كتابه "مقال عن المنهج" بخمس سنوات[٢]. وكان والده محامياً حباه منذ طفولته وفى صباه برعاية واهتمام خاص، وحرص على أن يوفر له تربية استقلالية متحررة، وقد أثمرت هذه التربية فى تكوين شخصية لوك المستقلة، وشغفه الدائم إلى التأمل الفلسفى العميق فى المعرفة والنفس والأخلاق والتربية والسياسة[٣]، وقد أشاد

---

(1) Aaron, R. I., John Locke, Oxford, London, 1937, P. 1.

(2) Locke, John, An essay Concerning Human Understanding By Pringle, A. S - Pattison, Oxford, 1934, P. Ix.

(٣) جون لوك : مقالة "فى الفهم الإنسانى"، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، تراث الإنسانية المجلد الرابع، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦، ص٤٣٦.

لوك فيما بعد بأسلوب التربية الذى اتبعه والده معه، ونصح الجميع باتباعها في تربية أبنائهم[1].

غادر لوك وهو فى سن الرابعة عشر سومرمست للدراسة بوستمنسر ، حيث استقر هناك، ثم حصل على منحه جامعية التحق على أثرها بكلية المسيح فى اكسفورد لاستكمال دراسته، وقد تعلم بعض اللغات القديمة واليونانية ودرس فى الفلسفة الأخلاقية، إلا أنه أبدى اهتماماً خاصاً بدراسة الطب، واستطاع بعد دراسة بضعة سنوات أن يحصل على ترخيص من الجامعة بممارسة مهنة الطب .

ويبدو أن مهارة لوك الطبية قد وطدت علاقته بلورد شافتسبرى الذى كان من أكبر الشخصيات السياسية في انجلترا أثناء حكم شارل الثانى، ثم التق بخدمته عام ١٦٦٧. وظل صديقه وأمين سره. وكان من نتيجة ارتباطه به أن ازداد حماس لوك وحبه للحرية إلي أن اتهم شافتشبرى بالخيانة، فهاجر إلى هولندا حيث توفي هناك عام ١٦٨٣ ، وقد أثر لوك أيضاً السفر إلى هولندا فى نفى اختيارى عام ١٦٨٣ وظل بها قرابة الست سنوات حتى سقوط الحكم لأسرة ستيورات عام ١٦٨٩ .

لقد أمضى لوك مدة إقامته فى هولندا فى الاطلاع والكتابة فمعظم أعماله ومؤلفاته الهامة تؤرخ من هذه الفترة.

وبعد قيام ثورة ١٦٨٨ التى أطاحت بجيمس الثانى واعتلاء وليام أورانج عرش انجلترا، عاد لوك إلى وطنه انجلترا فى عام ١٦٨٩، وظل متنقلاً بين عدة وظائف فى الإدارة المدنية، ولكن صحته لم تسمح له بمواصلة العمل، ففضل الاعتكاف والإقامة بصفة دائمة مع أسرة ماشام حيث توفي عام ١٧٠٤م[2] .

---

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة، ص١١٧ .

(2) O'connor, D. J., Critical history of western Philosophy, P. 204.

ثانياً : مؤلفاته :

لقد كانت حياة لوك حافلة بالنشاط العلمي، وتعتبر الفترة من عام ١٦٨٣ إلى وفاته عام ١٧٠٤ شاهداً على خصوبة ووفرة إنتاجه وأعماله الفلسفية العظيمة التي جعلته يحتل مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الإنساني .

والواقع أن لوك قد أثرى المكتبة الفلسفية بتراث لاينضب، ولاتقتصر كتاباته على المسائل الفلسفية فحسب بل خاض في كافة المجالات كالسياسة والاقتصاد والتربية واللاهوت والفلسفة والعلم الطبيعي.

وتعد مؤلفاته في الفلسفة والسياسة والتربية واللاهوت على وجه الخصوص من أعظم مآثر العقل البشري. ففي الفلسفة وضع لوك خلاصة الفكر الفلسفي مقالة عن الفهم الإنساني An essay concerning Human under standing الذي نشر عام ١٦٩٠، وقد استغرق حوالي تسع عشر عاماً في تأليفه وهو يحتوي على أربع أقسام: يعالج القسم الأول نظرية الأفكار والمبادئ النظرية ، أما القسم الثاني فيتناول مصادر أفكارنا، ويتعرض القسم الثالث للعلاقة بين الفكر واللغة ، أما القسم الرابع والأخير فهو ينفرد بالبحث في نظرية المعرفة .

ونجد في المجال السياسي ، يقدم لوك:"خطاباً في التسامح Aletter on Toleration" ، عام ١٦٨٩، و "رسالتين عن الحكومة Two treatises of Government عام ١٦٩٠ وكذلك "الخطاب الرابع عن التسامح الذي نشر بعد وفاته، وأيضاً كتابه السياسي عن الدساتير الأساسية في كارولينا" الذي كتبه عام ١٦٧٣ أثناء عملة كسكرتيرا لشافتسبري ولكنه لم ينشر حتى عام ١٧٠٦ .

وإذا ماحاولنا أن نستخلص أهم أفكاره واتجاهاته الفلسفية التى ضمنها فى مؤلفاته، نجد أن العقلانية rationality كانت هى الدعامة والركيزة الأساسية فى كل أبحاثه العقلية . فعندما كتب عن "معقولية المسيحية" Reasonableness of christianity كانت محاولة للبرهنة على أن الحس المشترك والعقل هما الأسس الكفيلة التى يقوم عليها إيمان المسيحى، كذلك يعبر هذا البحث عن دراسة جريئة لمفكر حر، توخى أن يستخلص مبادئ المسيحية صافية نقية من الكتاب القدس. وقد بين أن العقيدة تصفوا إذا تحررت من شوائب الطقوس المعقدة وابتعدت عن المناقشات اللفظية العقيمة التى لاجدوى منها[١].

وحينما كتب عن "بعض خواطر في التربية "Some toughts Concerning education أراد أن يدافع عن المناهج التى تساعد التلميذ على معرفة الحقيقة ببصيرة العقل. ولما كتب فى الميتافيزيقا كان ينشد الأسس السليمة والدعائم الصحيحة للفهم والإدراك والمعرفة، وعندما تحدث عن الحكومة كان يهدف كفالة الحريات للمواطنين وتحديد وظيفة الدولة بما يتفق مع املاءات العقل، وأخيراً تضمنت خطاباته الأربع عن التسامح دفاع لوك الفلسفى عن الحرية الدينية[٢].

وخلاصة القول فإن سائر مؤلفات ورسائل لوك، كانت تستهدف فى جوهرها مهاجمة المتمسكين بالتقاليد والمعتقدات الموروثة، والمطالبة بضرورة تحرر العقل فى معالجة الأمور وتكوين الأحكام ، وهذا يعنى من جانب لوك ألا تركن لأى أحكام أو أفكار من الغير، بل ينبغى علينا أن

---

(١) محمد فتحى الشنيطى : جون لوك ، دار الطليعة العرب للطباعة والنشر، بيروت عام ١٩٦٨، ص٣٨.

(2) Maxey, Chesters, Political Philosophies, P. 250.

نهتدى بنور العقل. وما أشبه قول لوك فى هذا الصدد بما جاء علي لسان ديكارت من قبله .

ثالثاً : فلسفتـــه :

يعد چون لوك خير ممثل للنزعة الحسية والفلسفة التجريبية فى العصر الحديث فقد رفض مذهب القائلين برد سائر معارفنا إلى الفطرة، ونادى بأن كل معرفة مستمدة أساساً من التجربة والخبرة الحسية، فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فمن فقد حاسة فقد المعانى المتعلقة بها [١].

وهكذا يرى لوك أن التجربة هى مصدر الأفكار والمعاني، ولكن هذه التجربة عنده تنقسم إلى نوعين هما : التجربة الحسية الظاهرية أي التى اتصل بالعالم الخارجى، أما النوع الثانى فيتمثل فى التجربة الباطنية أو التأمل الذى يتعلق بعالمنا الداخلي .

إذن فسائر أفكارنا ، من غير استثناء ، ترد إلينا من خلال الإحساس الذى بواسطته نجرب العالم الخارجى ونتلقى صور وانطباعات المحسوسات ثم يتولى العقل ملاحظة عملياته الذاتية وتكوين الأفكار. ولكن هذه العمليات العقلية لاتبدأ نشاطها إلا عندما يحصل العقل على الأفكار، وهذه الأفكار لاترد إلا من الاحساس [٢] .

وهذا يعنى أن التجربة والاحساس سابقين علي العمليات العقلية، إذ أن العقل لايعمل إلا بعد أن تمده الخبرة والتجربة بالأفكار والمعانـــى،

---

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، ص٢٢١ .

(2) Stumpf, Samuel Enoch, Socrates to Sartre, P. 74

فيحاول أن يتأمل هذه الأفكار، أى أن سائر أفكارنا هى وليدة التجربة فحسب، وليست كامنة فينا ، أى أنها ليست فطرية .

ويعتقد لوك أن القول بالأفكار والمعانى الفطرية تدع مجالاً واسعاً للتقدير الشخصى ، مادامت معرفة باطنة ، فلا يريد أن يدعها تعبث بنظرية المعرفة وتنكر وجود الله، وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمأنينتها . لذلك يقول : "لكى نحصل علي معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء، وعلاقاتها الدائمة، لاأن نأتى بالأشياء إلى فكرنا" [١].

كتب لوك قبل وفاته بعام رسالة لأحد أصدقائه يقول فيها :"إن حب الحقيقة لذاتها يعد المكون الأساسى لكمال البشر في عالمنا هذا، ومن ثم فهو "اللبنة الأولى The seed -plot" التى تنشأ عليها سائر الفضائل الإنسانية الأخرى[٢] .

وتدلنا هذه العبارة علي منزلة وأهمية الحقيقية بالنسبة للإنسان ، باعتباره منتمياً إلى الكائنات العاقلة، وكلما أستطاع الإنسان أن يقترب من الحقيقة عن طريق الفهم الواعى والإدراك الواضح، اتسعت آفاق معرفته وازدادت سيطرته وسيادته على الكائنات الأخرى فى هذه الحياة[٣].

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٣٩ .

(2) Hoffding , Harold, A hsitory of modern Philosophy, Vol.1 , P. 382 .

(3) Ayer, A. J. and winch, Raymond, British empirical Philosophers, . Locke, Berkeley , Hume, Reid and J. s. Mill, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, P. 31.

أى أن لوك أراد أن يصل إلى الحقيقة من خلال تشييد المعرفة البشرية على دعائم قوية لايتطرق إليها الشك ، وفى سبيل تحقيق هذا الهدف يخصص لوك كتابه "مقال عن الفهم الإنسانى "الذى يعد من أعظم الأعمال المبدعة ومن مآثر العقل الإنسانى فى تاريخ الفلسفة .

يحدثنا لوك عن الظروف والملابسات التى أفضت به إلى كتابة المقال، فيشير إلى أنه قد جرت مناقشة بينه وبين لفيف من أصدقائه حول مبادئ الأخلاق والدين المنزل، وحيث أنهم لو يوفقوا فى حل المشكلات التى أثاروها فى هذا الشأن ، فقد أدرك لوك أنه من الضرورى القيام بفحص قدراتنا الخاصة، والنظر فيما هو فى قدرتنا على تناوله من المسائل، وأيها فوق طاقتنا على الإحاطة بها وتناوله. وهكذا تأدى به البحث فى مشكلات اللاهوت والأخلاق إلى أن يلج باب المعرفة[١] .

ولما كان هدف لوك هو تفسير المعرفة البشرية، فإن المهمة الأولى هى البحث عن طبيعة المعرفة وحدودها ومصادرها ، ومما لاشك فيه أن موضوع المعرفة والمصادر التى تستمد منها، من الأمور التى شغلت فكر الفلاسفة على مر التاريخ الإنساني كله وقبل عصر لوك. فإننا نعلم كيف يميز أفلاطون بين المعرفة والاعتقاد ، وكيف يحاول البرهنة على أن المعرفة دائمة وغير قابلة للتغير ، وذلك بالتصميم على رفضه للتجربة الحسية ، المتغيرة، ودعوته بممارسة التفكير المحض أى التأمل، فالمعرفة عند أفلاطون هى ضرب من "التذكر recollection" أما أرسطو فعلى الرغم من أنه كان من تلامذة أفلاطون ، إلا أنه رفض بشدة نظرية المثل الأفلاطونية، وبدلاً من أن يجعل الحقيقة فى عالم مثالى يتضمن مثل

---

(1) O' Connor, D. J., Critical history of western Philosophy, P. 205 .

الأشياء ونماذجها نجده ينزل - كما يقولون - هذه المثل وهي في حقيقة أمرها كليات، ينزلها من السماء إلى الأرض ، أي إلى الواقع المحسوس ومن ثم فليست الحقيقة في المثال الكلي الأفلاطوني ، بل أصبحت في الجزئي أي في الجوهر المحسوس، المشخص، فهو يتضمن أي هذا الجزئي طبيعته الكلية، أي أن الكلي المثالي أصبح بمثابة الصورة عند أرسطو .

ويمكننا أن نلاحظ عند "القديس توما الأكويني St. Thomas Aquinas التمييز الحاسم بين المعرفة المنزلة عن طريق الوحي والمعرفة الطبيعية ، فالنوع الأول من المعرفة تمنحه العناية الإلهية للإنسان، أما المعرفة الثانية فهي تنشأ من الإدراك الحسي نتيجة تكوين التصورات العقلية. بينما نجد أن نقطة الانطلاق في فلسفة ديكارت هي السعي وراء المعرفة اليقينية التي لايرقى إليها الشك، وكان "الكوجيتو Cogito بمثابة التبرير العقلي لنسقه الميتافيزيقي .

وعلى أية حال فثمة اتجاهات بصدد مسألة المعرفة ، فالمذهب أو الاتجاه العقلي يعتبر العقل البشري مستودعاً للمعرفة، ويحتوي على سائر الحقائق القبلية، التي يمكن إدراكها من غير اللجوء إلى التجربة .

في حين يقرر المذهب التجريبي أن المعرفة مستمدة أساساً من الملاحظة والتجربة، وتقتصر وظيفة العقل على المساهمة في إبداع المعرفة ولكنه لايستطيع أن ينشئها بنفسه .

"Nihil in intellectu quod prius non Fuerit in sensu"

والجدير بالذكر أنه منذ القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن السابع عشر الميلادي ظلت السيادة معقودة للمذهب العقلي، بفضل أفلاطون . ويبدو أن تاريخ المذهب التجريبي يرجع إلى ماقبل سقراط، كما لجأ أرسطو إلى التجربة إلا أنه يقيم قواعدها على بعض أسس العقل، وكذلك نرى كيف أن القديس توما الأكويني يلجأ إلى تفسير المعرفة

الطبيعية أي الحسية عن طريق المعرفة العقلية، ولجد روجر بيكون يصرح بأهمية العلم التجريبي كوسيلة لاغنى عنه لبلوغ الحقيقة ، ومن غير التجربة يتعذر علينا الوصول إلى المعرفة اليقينية، ويشترك مع روجر في هذا الاتجاه كل من وليام أوكام وفرنسيس بيكون .

والواقع أنه خلال عصر لوك ازداد الاهتمام بالمذهب التجريبي، واحتل العلم التجريبي مركز الصدارة ، الأمر الذى أدى إلى تقدم ملموس للمعرفة العلمية في القرن السابع عشر .

ويهمنا أن نشير بأن إسهامات وليام أوكان وروجر وفرنسيس بيكون وغيرهم من التجريبيين، اقتصرت على صياغة أساليب ومناهج البحث العلمي، ولم تقم بأى محاولة منظمة لتحليل وتبرير الدعوى القائلة بأن المعرفة مستمدة من التجربة، ويبدو أنهم لم يدركوا قدرة العقل البشرى على اكتساب المعرفة من هذا المصدر، كذلك لم يتعرضوا للطريقة التى تتم بها تشكيل معارفنا من المواد الخام للإدراك الحسى[١].

ومن ثم يرجع الفضل إلى لوك في تطبيقه المنهج الاستقرائي على أصل المعرفة الإنسانية[٢]، ومحاولته وضع حدود وضوابط للفهم الإنساني، فبناء الحياة كله لايستقيم إلا بإرساء أسس المعرفة[٣].

لقد بدأ لوك الكتاب الأول من المقال بانتقاد مذاهب القائلين بأن المعرفة فطرية، ثم اتجه إلى إثبات أنها مكتسبة ، وفى ثنايا هذا الإثبات يعرض لتحليل الأفكار تحليلاً مستفيضاً، بدلل على قصور حجج المذهب

(1) Garforth. F. W., The Scope of Philosophy, PP. 102-104.

(٢) عزمى إسلام : جون لوك، دار المعارف بمصر، القاهرة عام ١٩٦٤، ص٥١٨.

(٣) جون لوك: "مقال فى الفهم الإنسانى"، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، ص٤٣٦.

الفطرى، والتى تعتمد فى جوهرها علي أن العقل يدرك من تلقاء نفسه قوانين المنطق الواضحة بذاتها، وبأن الناس يتفقون جميعاً على القواعد الأخلاقية، وقد تمسك الكثيرون بهذه النظرية لاهميتها فى البرهنة على وجود الله ، فيرفض لوك الحجتين ويقر بأن كثير من الناس كالمتوحشين والمجانين والأطفال الصغار لايدركون هذه الأفكار ولايتفقون عليها، ولو فعلوا لما نهض ذلك دليلاً على فطريتها ، بل لايمنع ذلك من أن تكون مكتسبة[1]. ثم يناقش لوك بعد ذلك الأفكار، فيذكر أن الأفكار أما أن تكون بسيطة وأما أن تكون مركبه .

والحق أن النظرة إلى تجريبية لوك فى جوهرها يتقتضينا التحرر من حصرها فى عملية التمييز بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة . والشائع بين العلماء والمفكرين فى عصر لوك أن الأشياء إما مركبة وإما بسيطة وأن مهمة الباحث تحليل المركب إلى عناصره البسيطة. وكان هذا أيضاً صدى من أصداء الدعوة الديكارتية فى المنهج. وكان لوك حريصاً على تطبيق هذا المنهج فى دراسته للذهن والأفكار. وكثيراً ماكان لوك يتخلى عن هذا التمييز فى ثنايا التحليل وسرد الحجج، فضلاً عن أن الأفكار المركبة لايسعها أن تشمل كل الأفكار التى لابد أن تشملها فى سياق نظرية المعرفة[2].

يتضح من هذا العرض السريع أن فلسفة لوك التجريبية ترفض الأفكار الفطرية وتؤسس المعرفة على دعائم تجريبية، وتطالبنا بالتحرر كلية من التقاليد والمعتقدات الموروثة ، التى عملت علي تقويض العقل البشرى وإعاقته عن التقدم والابتكار .

(1) O' Connor, D. J., Critical history of western Philosophy, P. 204

(٢) محمد فتحى الشنيطى: چون لوك، ص٥٦

الأفكار البسيطة والأفكار المركبة عند لوك

يرى لوك أن العقل يولد ، صفحة بيضاء تماماً "Tabule rase" وتقوم التجربة بإمداده بالأفكار والمعلومات. والتجربة عنده تتألف من نوعين :

١ - التجربة الحسية الظاهرية وهى التى تقدم لنا المعلومات والأفكار عن العالم الخارجى .

٢ - التجربة الباطنية أو "التأمل reflection الذى يتم عن طريق العمليات العقلية الداخلية كالتذكر والاعتقاد والإرادة .

وكل هذه العناصر هى أفكار بسيطة ، يكوّن منها العقل أفكاراً مركبة، فالإحساس أولاً، ثم التفكير هما المصدران الوحيدان لأدوات المعرفة[١] أي أننا إذا عجزنا عن الإحساس والإدراك لاستحالت علينا المعرفة[٢]. يقول لوك: "... تلكم هى الطريقة الوحيدة (يعنى التماس المعرفة من التجربة) التى أستطيع أن أكتشفها والتى تأتى بواسطتها أفكار الأشياء إلى الفهم . فإذا كان لدى البعض أفكار فطرية أو مبادئ منزلة، ينعم بها العقل، وإذا كانوا مستوثقين من ذلك، فمن المستحيل على الآخرين أن ينكروا عليهم تلك الميزة التى يبذون بها أقرانهم. أما أنا فحسبى أن أتحدث عما أجده فى نفسى .

انتى لاأزعم أنى أعلم، وإنما أن أبحث ، ومن ثم فليس فى مستطاعى إلا أن أقر هنا ثانية بأن الاحساس الخارجى والاحساس

---

(1) Marias, Julian, History of Philosophy, P. 255.

(٢) محمد فتحى الشنيطى : جون لوك ، ص٥٧ .

الباطنى لايعدوان أن يكونا طريقين للمعرفة يستخدمها الفهم، وهذا هو مايسعنى أن أجد هذان الطريقان حدهما بقدر ماأستطيع أن أكتشف ، هما النافذتان اللتان ينفذ منهما الضوء إلى الحجرة المظلمة[١].

يتضح مما سبق أن الأفكار المركبة تعتمد أساساً على الأفكار البسيطة إذ أنها مؤلفة أو مركبة منها، والأفكار البسيطة تستند بدورها على الإحساس والتفكير معاً، فالإحساس هو المصدر الأول لتكوين الأفكار بكل أنواعها البسيطة منها والمركبة[٢]. ويجمع لوك الأفكار ويصنفها، لكى يتبين أنها ترتد جميعاً إلى الإحساس والتفكير، فيرى أنها علي الرغم من مثولها أمام العقل مباشرة، إلا أنها ليست كلها أفكاراً بسيطة "Simple" فكثير منها مركب "Compound" ويمكن الكشف عن أجزائها البسيطة بالتحليل، فالأفكار البسيطة وحدها المعطاة فى عمليتى الإحساس والتفكير معاً. ومن الأفكار البسيطة يتولى العقل صياغة الأفكار المركبة .

ومن ثم فإن مايميز الأفكار البسيطة أنها ليست من إنتاج العقل ، بل العقل ينفعل بها. أما الأفكار المركبة فالعقل فاعل بالنسبة لها لأنه هو الذى يركبها[٣] .

---

(١) جون لوك : "مقال فى الفهم الإنسانى" ، ترجمة محمد فتحى الشنيطى ، ص ص٢١١ - ٢١٢ .

(٢) عزمى إسلام : جون لوك، ص٥٨ .

(٣) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة، ص١٢٥ .

والأفكار البسيطة عنده ثلاثة أنواع :

١ - أفكار محسوسة أي ندركها بالحواس الظاهرة ، مثل قولنا بارد وصلب.

٢ - أفكار مستمدة من الاحساس الباطني أو التأمل، وهي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة .

٣ - أفكار ترجع إلى الاحساس والتأمل الباطني معاً. مثل أفكار الوجود والوحدة واللذة والألم والقدرة[١] .

وإذا ماانتقلنا إلى الأفكار المركبة عند لوك ، فنجدها تنقسم إلى ثلاثة أنواع :

فهي إما أعراض أو جواهر وإما علاقات .

أ) والأعراض "Modes" هي الأفكار المركبة الي تشير إلى صفات لاتوجد بذاتها ، بل تقوم بغيرها ، مثل فكرة المثلث والجمال والصداقة، والتي تفتقر في وجودها إلى وجود شئ يتصف بها .

ب) أما الجواهر "Substances" فهي الأفكار التي تدل على أشياء تقوم بذاتها ، ويمكن أن تقوم عليها الأعراض، مثل إنساناً ما ، كذيد أو عمرو، وهنا يتساءل لوك لئن كان في وسعنا أن نشكل فكرة واضحة عن الصفات المختلفة، فهل نستطيع أن نشكل فكرة واضحة عن الجوهر أو نعطي عنه تفسيراً معقولاً ؟

والإجابة هنا بالسلب ففكرة هذا الجوهر فكرة "مشوشة مضطربة تنتمي إليها الصفات وتقيم فيها "أن اسم جوهر يدل على سند، معنونا

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص١٤٦ .

لاتملك يقيناً أية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشئ الذى نفترض كونه سنداً(١). فالجوهر إذن فكرة ضرورية لأن التقليد الفلسفى جرى على افتراض وجود شئ يقوم إلى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة ... إلخ على الرغم من أننا لانعرف ماهو على حد قول لوك(٢) ".. وإذا سئل شخص ما "ماهو الموضوع الذى يرتبط به اللون أو الوزن؟ لن يجد مايقوله سوى "الأجزاء الصلبة الممتدة - فإذا سئل وماهو ذلك الشئ الذى ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد ، فلن يكون أحسن حالاً من الهندى السابق ذكره الذى رأى أن العالم مرتكز على فيل كبير - ولما سئل وعلى شئ يقف الفيل؟ كانت إجابته على ذلك "سلحفاة كبيرة - وحين اضطر إلى معرفة تلك الدعامة التى تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض - أجاب بأنها شئ لايعرفه ... وعلى ذلك فالفكرة التى نطلق عليها الاسم العام ، الجوهر " لن تعبر عن شئ سوى تلك الدعامة المجهولة التى تفترض وجودها لتركز عليها تلك الصفات التى ندرك أنها موجودة، والتى لايمكن أن نتخيل وجودها "بدون شئ يدعمها"(٣).

جـ) والعلاقات relations هى أفكار تنشأ من التأليف بين أفكار متمايزة كمعنى البنوة الذى يجمع بين فكرتى الابن والأب، وفكرة العلية وأفكار الزمان والمكان .

ويقرر لوك أن الأفكار المركبة لايطابقها شئ فى الخارج هى التى أوهمت ديكارت وغيره من الفلاسفة بوجود الأفكار الفطرية، ومن بين هذه الأفكار نجد فكرة العلية وفكرة اللامتناهى، ففكرة العلية تدل على

---

(١) محمد فتحى الشنيطى : جون لوك، ص٧٦ .

(٢) على عبد المعطى محمد: لبينتز، ص١٢٧ .

(٣) جون لوك: "مقالة في الفهم الإنسانى" ترجمة عزمى إسلام، ص ص ٢٠٨-٢٠٩.

تعاقب الظواهر على وتيرة ثابتة، والحقيقة - فى نظر لوك - أنه ليس للعلية معنى سوى ماينطبع فى الذهن، من ارتباط بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة فتتوقع حدوث نفس الظواهر اللاحقة، إذا حدثت نفس الظواهر التى تسبقها ، ويكون هذا التوقع نابعاً من التجربة والخبرة الحسية الذاتية للدخل فيه للضرورة أو الموضوعية .

أما فكرة اللامتناهى فهى ليست فكرة بسيطة كما توهم ديكارت، ولكنها فكرة مركبة ومكتسبة فى آن واحد، فليس اللامتناهى موجوداً بالفعل حتى يمكن تصور حدوده، بل هو ناتج من تأثير عملية الجمع والإضافة فى الذهن ،فإنها توحى بإمكان إضافة وحدات زمنية أو عددية أو مكانية مماثلة إلى مالانهاية[1].

الصلة بين الأفكار والواقع :

ولنا الآن أن نتساءل هل تطابق أفكارنا عن العالم الخارجى لهذا العالم الواقعى أم أنها تختلف عنه تبعاً لتركيب حواسنا ؟

يجيب لوك عن هذا التساؤل بتقسيمه صفات الأشياء إلى صفات أولية وصفات ثانوية: والصفات الأولية هى التى ترتبط بالأجسام، ولايمكن أن نتصور الأجسام من غيرها كالامتداد والشكل والعدد والحركة والصلابة. ويرى أن أفكارنا عن هذه الصفات الأولية مطابقة تماماً لحقيقتها الماثلة فى الواقع المحسوس .

أما عن الصفات الثانوية كاللون والرائحة والحرارة ومايماثلها، فهى ليست جزءاً من حقيقة الأشياء التى تبعثها فينا ، بل هى مجرد

---

(١) انظر : محمد على أبو ريان: الفلسفة الحديثة ، ص ص ١٢٦ - ١٢٧.

إحساسات ناشئة عن قوى أو تأثيرات فى الأجسام ، ولكنها غير مطابقة لاحساساتنا ، فاحساساتنا بالصوت الحاد أو الغليظ مثلاً ، لايقابله فى مصدر الصوت إلا مجرد حركة الجسم بسرعة أو ببطئ، فالجسم فيه حركة وليس فيه الصوت، بل إن الصوت متوقف على الأذن، وهو الدلالة التى تترجم بها آذننا الحركات الحالة فى الأجسام وكذلك اللون المعين والطعم المعين، أن هى إلا إحساسات تخضع فى كيفياتها لتركيب أعضائنا الحسية، وليست صورة مطابقة للحقيقة الخارجية .

وهذا لايعنى بطبيعة الحال أن هذه الإحساسات ليس لها مصدر خارجى بل هى تدل على وجود العالم الخارجى وحركته دليلاً لايحتمل الشك .

والجدير بالملاحظة أن هذا التمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية ، لم يكن من ابتكار لوك، فقد عرض ديمقريطس بشئ، مماثل عندما قال أن الذرات عديمة اللون هى أساس الحقيقة، أما الألوان والطعوم والروائح فهى نتائج التنظيم الجزئى لهذه الذرات ، وكذلك نجد ديكارت قد فصل الكيفيات الثانوية عن الجوهر الأساسى ، الذى أطلق عليه الامتداد .

وربما يعكس هذا التمييز من جانب لوك ، مدى اهتمامه بالفيزياء الجديدة، وتأثره بنيوتن ، مما أفضى به إلى القول بفكرة الجوهر بوصفه حاملاً لهذه الصفات الثانوية[1].

والواقع أن حجة لوك التى يسوقها بعدم مطابقة أفكارنا عن الصفات الثانوية مع أى صفة حقيقية للأشياء الخارجية المادية تثير الدهشة لأنه لم يسحب هذه النتيجة إلى أفكارنا عن الصفات الأولية،

---

(1) Stumpf , Samuel, Enoch, Socrates to Sartre, PP. 277-278.

مع العلم بأن الحقيقة متساوية فى الصفات المحسوسة للصلابة والامتداد والشكل والعدد والحركة ومثل هذه الصفات قائمة فى طبيعة الأشياء[١].

الأفكار بين الحرية والضرورة :

يقرر لوك بأن كل إنسان يستشعر فى نفسه القدرة على ممارسة أو عدم ممارسة أنماط عديدة من النشاط . ومن ثم فإن فكرة الحرية تعنى ببساطة قدرة الفرد على القيام أو الإمتناع عن مزاولة أى عمل ما وفقاً لتصميم نابع من عقله، أى أن الحرية كما يراها لوك هى القدرة على الاختيار فى ضوء العقل، ويتم ذلك عن طريق المقارنة فيما يعرض أمام الإنسان من مواقف فيقع اختياره على واحد منها دون الآخر[٢].

ولكن إذا ماتساءلنا عما يقصده لوك بمعنى القدرة ؟ يجيب لوك بأن معنى القدرة هو فكرة بسيطة مكتسبة وليست فطرية ، فهى وليدة الخبرة والتجربة الحسية، فنحن نشعر بالقدرة حين نفعل وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم تقدر على الفعل لم نكن أحراراً، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل ، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق[٣].

أو بعبارة أخرى، فإننا عندما نشعر بأن أفكارنا تتغير نتيجة لتأثير انطباع الحواس أو تحت تأثير انطباع مختار بإرادتنا، أضف إلى ذلك إحساسنا بإمكانية إحداث هذا التغير فى المستقبل، فإننا نحصل

---

(1) Ayer , A. J., The foundations of empirical Knowledge Macmillan and, Co. LTD, London , 1940 , P. 33.

(2) Lock, John , An essay Concerning human understanding, ed by pringle, A. S - Pattison, P. 139.

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص١٤١ .

على معنى القدرة الفعلية فيما يحدث التغير والقدرة الانفعالية فيما يعتريه التغير، ولكن معنى القدرة الفعلية هو بصفة عامة معنى من معانى التفكير جاء نتيجة التغير الذى تحدثه إرادتنا فى الأجسام . فالإرادة هى إذن قوة فعلية. والحرية هى كذلك قوة فعلية ولكنها من نوع آخر، فهى القدرة على القيام بعمل ما أو الامتناع عنه حسبما تختار الإرادة.[١] فليست الحرية هى حرية اللامبالاة أو استواء الطرفين ، بل الحرية بمعناها الحقيقى هى القدرة على الاختيار حينما يكون الإنسان بصدد عدة أفعال ممكنة، بمعنى أن يمارس الإنسان اختياره ويصمم بمحض إرادته فى الاختيار وفقاً لرغبته ولايقتصر الأمر على الإرادة والاختيار فحسب، بل ينبغى أن تكون لديه القدرة للقيام بهذا الأمر أو الامتناع عنه، وفقاً لتصميمه وتفكيره الخاص، ولكن إذا لم يكن فى استطاعة الإنسان أن يختار ويعمل بمحض إرادته، فهو لن يكون حراً، بل يكون تحت القسر والضرورة .

ويؤكد لوك بأن الحرية ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالتفكير والاختيار والإرادة ، بحيث إذا لم تتوافر هذه القوى الضرورية للحرية ، انتفت بالتالى صفة الحرية[٢].

---

(1) Locke , John, An essay Concerning Human under - Standing , in Great Books of western World, ed . by R. M. Hutchins, Vol. 35, the university of chinago, 1952, P. 180.

(2) Ayer, A. J. and winch, R., British empircal Philosophers - Locke and Others, PP. 86 - 87.

رابعا: الفلسفة السياسية عند لوك

لقد جاءت فلسفة لوك السياسية متفقة تماما الاتفاق مع اتجاهه التجريبي في المعرفة فكما رفض الافكار النظرية في المجال المعرفي، نجده يرفض مبدأ الحق الالهي المقدس للملوك فيما يتعلق بالسلطة، إذا أنه رأى ان أفراد الأسرة المالكه لا يولدون وفي دمهم حق الهي أو فطرى لحكم الناس.

يولد الناس إذن احرارا، لأفكار في عقولهم، ولا فطرة في دمائهم يجعل البعض منهم يتميز عن البعض الآخر. ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة، مادامت الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشرى من معدن واحد، ومن أصل مشترك.

ونتيجة هامه تترتب على هذا، وهي انه إذا كان كل انسان مساويا للانسان الآخر من حيث الميلاد، فلابد أذن وأن يكون لكل انسان نفس الحقوق الطبيعية التى يتمتع بها كل انسان اخر، كما انه لابد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة.

ابتدأ لوك من نفس الخط الذى ابتدأ منه هوبز فتحدث عن حالة الطبيعة كمرحلة مسابقة على المجتمع المدنى، ولكن تصويره لهذا المجتمع الفطرى الاول كان مختلفا تماما عن تلك الصورة التى اتى بها هوبز[1]، كما ان لوك انتهى الى فكرة التعاقد بين الناس كأساس منظم للمجتمع المدنى وهى نفس الفكرة التى نادى بها هوبز، ولكن نصوص ومواد وروح العقد الاجتماعى عند لوك تختلف تماما عن مثيلتها عند

(1) Dunning , W. A., A history of Political theories from Luther to Montesquieu, P. 345 .

هوبز. وتحدث هوبز عن سيادة مطلقة تتركز فى يد الحاكم أو الهيئة الحاكمه. اما لوك فقد تحدث عن سيادة المجتمع كله وطالبه بتحديد سلطة الحاكم وخضوعه للقانون.

واذا ما تعرضنا لحالة الطبيعة عند هوبز فى إيجاز شديد. نجد أن حالة الطبيعة الأولى عن هوبز- أى قبل قيام المجتمع السياسى- تموج بالحاجات التى يسعى الانسان إلى تحقيقها، فكان كل انسان يرغب في الحفاظ علي بقائه، ويتجه نحو تحقيق مصالحه علي نحو أنانى لكى يحصل على الثراء والسيطرة، ولم يكن السلوك الاخلاقي يخضع لاى شرائع أو ضوابط اخلاقية على النحو الذي يعرفه. فقد كان كل انسان يعطى لنفسه الحق كل الحق في الحصول علي ما يرغب فيه والاحتفاظ به، دون أدنى اعتبار للآخرين، فلم يكن هناك قانون أو تشريع، والنتيجة التى تفرض نفسها في ظل هذه الاوضاع هى اشتداد حالة الصراع القائم بين الجميع من أجل البقاء، ومن ثم فلم يكن امام الانسان من حيلة ازاء هذه الحالة، سوى ان يشترك بالفعل فى هذا الصراع أو يلجأ إلى الاستكانة والانزواء خوفا من هجوم الاخرين عليه. وفي ظل هذا الفزع والاستعداد للصراع، لم يكن ثمة معنى للأمن والاستقرار والطمأنينه، ولا أدنى حافز للعمل والانتاج فالكل يرزح تحت وطأة الخوف المستمر والفقر.

وعلى هذا النحو كان الانسان فى عزلة وفقر وبدائية ووحشية[1]، لا تتميز فى هذه الحياة بين الصواب والخطأ، بين ما هو عدل وما هو ظلم، مادام القانون لم يوجد بعد، إذ لا يمكن أن تنشأ الاخلاقية الا فى ظل

---

(1) Wright, W. K., A history of modern Philosophy, PP. 63 - 64

القانون، حيثما لا يوجد قانون (تقاس به العدالة) لا يمكن لنا أن نقول أن ثمة ظلما [١] . Where no Low, no injustice

ولما كان الناس بطبيعتهم يرغبون في السلام والأمن، ويستهدفون النجاة والخلاص من شرور الحالة الطبيعية التى تهدد بقاءهم، وتزيد شقاؤهم وبؤسهم لجأوا الى اقامه سلطة الدولة بمحض ارادتهم وملء حريتهم، ،وافقوا صراحة على اطاعة هذه السلطة، لكى تحقق لهم الامن والسلام.

ويرى هوبز ان هذه السلطة تتمثل فى الملك الذى ينفرد بالسلطة، أى أن سلطة الملك مطلقة، فهو غير ملتزم بنصوص العقد او الاتفاق، أنما هو مسئول فقط امام الله وأمام ضميرة أما الأفراد فعليهم طاعه العقد الذى أبرموه من جانبهم، اذ لم يكن الملك طرفا فيه [٢].

وبعد أن استعرضنا أهم ملامح حالة الطبيعة عند هوبز، لابد لنا أن نوضح موقف لوك فى ضوء ما سبق. لنرى اذن ما هى نقاط الاتفاق والاختلاف بينه وبين هوبز.

ا) حالة الطبيعة عند لوك:

يذهب لوك إلي أن الحالة الطبيعية الأولى كانت حالة سلام وطمأنينة تسود فيها حسن النية، والمعونة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات. وان الناس كانوا يعيشون احرار متساوين لا حكمهم الا القانون الطبيعى الفطرى.

---

(1) Sahakian, Williams and Sahakian, Mobel Leuris, John Locke, P. 31 .

(2) Wright ,W. K., A history of modern Philosophy , P. 64.

(3) Aaron, R. I., John Locke, P. 274 .

سبقت حالة الطبيعة العقد الاجتماعي، وحالة الطبيعة عند لوك ليست هي التي نادى بها هوبز، فلم يرى لوك ان هذه الحالة كانت حالة حرب الجميع ضد الجميع، بل على العكس ذهب إلي أن هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الانساني وتساعد علي حفظ الحياة والممتلكات. ولم يكن هناك الا قيد واحد يتمثل في قانون الطبيعه، كما كانت تتميز بالمساواة التى تشير إلي أن كافة الناس سواسية فى الحقوق الطبيعية، وليس لفرد ان يتميز بقدر منها اكبر من الآخرين.

وبعبارة أخرى كانت الحالة الطبيعية الأولى حالة من المساواة الكاملة التى يتمتع فيها كل فرد بالحرية التامة[١]. ويذكر لوك أن تقارير الرحالة الذين اطلعوا على أحوال الشعوب البدائية أثبتت ان العلاقات الطبيعية عندهم تقيم مجتمعا طبيعيا يسود فيه القانون الطبيعى السابق على القانون المدنى[٢]، فليست حالة الطبيعة الأولي التى كان يحياها الناس حياة حرب وحشية متبادلة، بل كانت حالة يسود فيها الامن والسلام والطمأنينة، لأنهم كانوا يعيشون وفق متطلبات العقل، فلم يكن ثمة قيد علي تصرفاتهم سوى قانون الطبيعة، الذي ينظم سلوكهم وعلاقاتهم بعضهم مع البعض الآخر فى حالتهم الطبيعية، على اساس من الحرية والاحترام المتبادل والمساواة الكاملة فى الحقوق الطبيعية.

والمساواة قائمة فى فلسفة لوك فى سياسته، لقد هاجم لوك الافكار الفطرية وأدى به هذا فى المجال السياسى ان ينادى بأن الناس ماداموا متساوون منذ الميلاد فانهم ولابد متساوون فى الحقوق الطبيعية ايضا.

---

(1) Ibid, P. 274 .

(١) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة، ص١٣٦ .

٣) الحقوق الطبيعية:

تتلخص الحقوق الطبيعية عند لوك في ثلاث هي : الحياة والحرية والملكية. فحفظ الحياة هو أهم باعث في الافعال الانسانية. أما عن الحرية السياسية فيرى لوك أن هذه الحرية لا تعني تحرير الفرد من المعوقات الخارجية فحسب، بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة[١].

فليست الحرية كما يتصورها روبرت فيلمر ARober Filmer "أن يستطيع كل انسان أن يعمل مايشاء، وان يعيش كما يحلو له، والا يتقيد بأية قوانين"[٢].

A liberty for every one to do what he lists, to Live as he pleases and not to be tyed by any laws.

ولكن الحرية في حالة الطبيعة الأولى لا تعني الحرية المطلقة التي لا تحدها حدود، بل تتوقف حرية الانسان عند النقطة التي تتعرض لها حرية الآخرين للخطر[٣]. فعلى الرغم من أن الانسان في تلك الحالة تكون لدية كل الحرية في التصرف في شخصه وممتلكاته الا أنه مع ذلك لا يكون حرا في اهلاك نفسه او القضاء على أي مخلوق آخر في حوزته، الا اذا كان في ذلك تحقيق قيمة وفائدة تفوق مجرد الاحتفاظ

---

(1) Dunning, W. a., A hsitory of Political theories from Luther to Montesquieu , PP. 345 - 346.

(2) Lemos, Remon, M., Hobbes and Locke - Power and Consent, The university of Georgia Press Athens, U. S. A, 1978, P. 103 .

(3) Cranston, Maurice, Locke on politics, Religion and Education, P. 14.

به[١]، أى أن الحرية الحقيقية هى حرية في ظل القانون الطبيعى، بعيدة عن كونها مطلقة فهى محدده بدقة.

أما عن حق الملكية Property "فى ظل قانون الطبيعه فهو يتضمن التمسك بكل ما يملكه المرء ويساعد على حفظ الحياة والاستمرار فيها[٢]. ويعتقد لوك أن الملكية الخاصة ترجع إلي الحيازة الأولى للارض بقصد العمل، وتتم هذه الحيازة بموافقة الاخرين، حيث يتملك كل فرد الجزء من الأرض الذى يعمل فيها، فلا تصير حيازته لها حقا إلا إذا اقترنت بالعمل. ولقد كانت هناك مساحات شاسعة من الأراضى تكفى احتياجات الجميع، فكان كل فرد يحوز قطعة ارض يزرعها يكون له حق معنوى عليها وعلي إنتاجها[٣].

حقيقة ان الله قد اعطى الارض لا بناء الأنسان ملكا مشتركا لجميع أفراد النوع الأنسانى، كما منحهم كذلك العقل كى يستفيدوا من استغلالها لصالحهم، الا أن كل انسان اصبحت له ملكيته الخاصة المتمثلة في ذلك الجزء الذى يعمل فيه بيدية، ويبذل فيه جهدا لاستغلاله.

وهذا يعنى أن الملكية تؤسس على انتاج العمل الذى ينفقه الناس فى فلاحة الأرض[٤]، ويترتب على ذلك أن الحق سابق حتى علي أى اتفاق صريح من جميع أعضاء المجتمع ، ومن ثم فالمجتمع لايخلق الحق

---

(1) Russell, B., A history of western Philosophy, P. 625 .

(2) Dunning, W. A., A history of Political theories from Luther to Montesquieu, P. 346.

(٣) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة، ص١٣٦ .

(4) Hoffding, Harold, A history of modern philosophy, Vol. 1, P. 390 .

ولايستطيع تنظيمه إلا فى داخل إطار معين، بل وأن المهمة الأساسية للسلطة والمجتمع هى رعاية وحماية حق الملكية السابق علي وجودهما [١].

تميزت حالة الطبيعة إذن باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث المتمثلة فى: الحياة والحرية والملكية ، والتى تستند على القانون الطبيعى. ولم تكن حالة الطبيعة حرب وصراع كما توهم هوبز، بل إن حالة الحرب، من – وجهة نظر لوك – لاتقتصر على المجتمع الأول الطبيعى فحسب، وإنما قد توجد أيضاً فى المجتمعات المتحضرة، إذا ماحاول البعض الاعتداء بالقوة على حياة وحريات وممتلكات الآخرين .

ولكن ربما يؤخذ على حالة الطبيعة الأولى افتقارها إلى تنظيم سياسى يتولى مهمة السهر على حماية ورعاية الحقوق الطبيعية [٢]، فليست هناك سيادة طبيعية لفرد على آخر، وحتى سلطة الأب على ابنه وهى سلطة مؤقتة وأقرب إلى الواجب منها إلى السلطة، فإنها لاتشبه سلطة السيد على العبد بل هى سلطة من شأنها أن تجعل من الابن كائناً حراً ، فليس فيها أى مساس بالحرية الشخصية للابن [٣].

والواقع أن لوك يرفض الاعتراف بفكرة القرون الوسطى عن الحق الإلهى المقدس فى الحكم، ولعل ذلك ماجعله يستعيض عنها بفكرة حديثه عن الحقوق الطبيعية للإنسان، ويؤكد لوك أن من واجبنا الأساسى أن ندافع عن هذه الحقوق ، لأنها تتعلق بوجودنا وكياننا ويتوقف عليها

---

(١) على عبد المعطى محمد: الفكر السياسى الغربى، دار الجامعات المصرية بالأسكندرية عام ١٩٧٥، ص٢٥٩ .

(2) Dunning, W. A., A history of political theories from Luther to Montesquieu, P. 347.

(٣) محمد على أبو ريان: الفلسفة الحديثة، ص١٣٦ .

مصيرنا فى هذه الحياة ، فليست الحقوق الطبيعية غايات يتطلع إلى بلوغها الناس ، بل هى ضرورات لاغنى عنها للإنسان، وينبغى على كل حاكم الاعتراف والتسليم بها [١].

٣ - العقد الاجتماعى :

ولكن مادام الإنسان يتمتع فى حالة الطبيعة الأولى بالمساواة والحرية الكاملتين فما الذى يجعله يخضع للسلطة السياسية؟ يقول لوك: من الواضح أن الاجابة على ذلك هى أن الانسان بالرغم من أن لديه مثل هذه الحقوق فى حالة الفطرة - إلا أن استمتاعه بها ليس مؤكداً إلى حد كبير- وأنه معرض بصفة دائمة لإغارة الآخرين [٢] .

لأنه طالما كان الجميع ملوكاً مثله - كان ند له - ولم يكن هناك فى الأغلب مراقبون حازمون لتحقيق المساواة والعدالة - فإن استمتاعه بملكيته الخاصة فى هذه الحالة يكن أمراً غير مأمون الجانب أو مضمون إلى حد كبير. فنقطة الضعف إذن فى حالة الطبيعة هى الافتقار إلى عنصر السيادة المنظم والمنفذ لقانون الطبيعة بين الناس .

ولم يكن فى الإمكان أن يكون كل إنسان قاضياً ومنفذاً فى ذات الوقت يحكم بما يشاء، وينفذ مايهوى ، بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفذ للقانون، ولم يعد فى المستطاع تحمّل أفعال من يتسم بالجهل والضعف من الناس ، ولم يصبح فى الامكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وصيانة حقوقهم وحرياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء . من أجل ذلك كله تعاقد الناس واتفقوا

---

(1) Cranston, Maurice , Locke on politics, Religion, and Education, P. 13 .

(٢) عزمى إسلام : جون لوك ، مقالة فى الحكومة المدنية، ص ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسى. يقول لوك: اتفق الناس طواعية أو تعاقدوا على أن يرتبطوا ويتحدوا فى مجتمع يحقق لهم حياة آمنه مطمئنه ويوفر لهم الاستقرار والأمان، يسعدون فيه بما يملكون ويأتمنون فيه بما يفوض ذلك[١] .

وهكذا يتم إبرام العقد الاجتماعى، وهو تعاقد طرفاة الشعب من جهة والحكومة أو الملك من جهة أخرى، وليس طرفاة واحد كما ذهب إلى ذلك هوبز حين قرر أن الحكومة أو الملك أو الحاكم ليست طرفاً فى التعاقد، ومن ثم فلا يجوز لنا أن نقرر بأنها خرقت القوانين أو انحرفت عن الاتفاق. فى حين أن التعاقد هنا عند لوك هو تعاقد أو اتفاق بين طرفين ، ومن ثم فإذا أخل طرف منهم بالتعاقد فإنه يصبح لاغياً، وينتج عن هذا أن الملك أو الحاكم إذا أخل بتعهداته أو أهمل فى مسئولياته نحو الشعب أو تجاوزت سلطاته الحدود التى حولها له الأفراد وجب عزله.

ولايتنازل الناس فى العقد الاجتماعى عن كل مالديهم من حقوق طبيعية للحاكم، أنهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب، ويظل القدر الباقى من هذه الحقوق الطبيعية قائماً فى عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على حرية الحاكم أو السلطان أن الناس يتنازلون فقط على المجتمع عن : -

أ - حق تنفيذ قانون الطبيعة .

ب - حق عقاب من يخرج على هذا القانون .

---

(1) Wright, W. K., A history of modern Phiilosophy, P. 166 .

أى أنهم يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين فى نفس الوقت للقانون الطبيعى ويوكلون أمر هذ للمجتمع ككل[1] .

فالعقد الاجتماعى إذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية ، الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقبة الخارجين على القانون الطبيعى إلى المجتمع ككل. إنما الغاية من هذا التعاقد فهو تنظيم حماية وحفظ كل مايمتلكه الفرد من حقوق طبيعة تتعلق بحياته وحريته وملكيته ضد الأخطار الخارجية والداخلية . فكان التنازل هنا ليس تنازلاً مطلقاً عن كل مايمتلكه الإنسان من حقوق طبيعة كما زعم ذلك هوبز .

إلا أن الأفراد لايتنازلون عن هذا القدر من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو للحكومة، وإنما هم يتنازلون عنه للمجتمع عنه للمجتمع بأسره. ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والوجه الأوحد للقانون. ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة وأن يزيل من الأذهان سلطة السيادة المطلقة التى يتمتع به الحاكم .

وبهذا رجعت سلطة السيادة التى نادى بها بودان وهوبز وغيرهما إلى المجتمع السياسى ولم تعد متعلقة بالحاكم . لقد كان لوك يهدف إلى تحديد السلطة السياسية وليس تمجيدها .. ومن ثم فلا شخص ولاحاكم ولاحتى الملك تتجسد فيه سلطة السيادة أن السيادة هنا عادت إلى الشعب وحده[2].

(1) Dunning , W. A., A history of political theories from Luther to Montesquieu, P. 349.

(2) Maxey, chesters, political Philosophies, P. 266 .

إن الحقوق الطبيعية التى حدت من سلطة الأفراد فى المجتمع الطبيعى الأول لازالت تحدد من قوة السيادة فى المجتمع المتحضر، مادام الناس يظلون محتفظين بحقوقهم الطبيعية فى الحياة والحرية والملكية .

وينتج عن هذا التصوير مايلى:

١ - يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسى للمجتمع، فى مصدر السلطات تشريعاً وتنفيذاً، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة المتمثلة فى الأغلبية .

٢ - إن السلطان أو الحاكم يمارس مهامه طبقاً للقانون، مراعياً فى ذلك الحقوق المتضمنة فى قانون الطبيعة، وملتزماً ومقيداً بنصوص العقد الاجتماعى الذى كان هو أحد الأطراف المشتركة فى توقيعه.

٣ - إذا أخل السلطان بمسئولياته وانحرف عن تحقيق الغاية التى أتى من أجلهما فمن الشعب أبعاده وإحلال من يحل مكانه .

والواقع أن لوك لم يستخدم لفظ السيادة على الإطلاق ولم يوافق هوبز على تأييد السلطة المطلقة للملك أو الحاكم، ولم يقرر ماكان سائداً في العصور الوسطى من أن ثمة حق مقدس للملوك يحكمون بواسطة حكماً مطلقاً استبدادياً، دون أن يكون لأى فرد من أفراد الشعب أى حق فى المعارضة أو الثورة، مادام الملك مفوضاً من قبل الله لحكم الشعب "لقد آمن لوك - على عكس هذا - أن السيادة هى سيادة الشعب كله بجميع أفراده مادام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى، والسلطة أيضاً مستمدة من الشعب كما آمن بأن الإرادة الحقة ليست هى إرادة الحاكم أو الملك، إن الإرادة الحقة عنده هى

الإرادة العامة، وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعباً وحكومة ، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع[١] .

وسوف نرى فيما بعد تأثير هذه الأفكار على چان چاك رسو: خصوصاً فى فكرته عن الإرادة العامة وتمييزها عن إرادة المجموع .

٤ - الحكومة وفصل السلطات :

لقد حدد لوك الغاية من قيام المجتمع السياسي المتحضر وهى حفظ مايمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية، ويلزم بالمثل أن تحدد وسائل وتحقيق هذه الغاية، ويرى لوك أن صيانة الحياة والحرية والملكية يتم عن طريق مايلى :

أولاً : إيجاد فهم دقيق وتفسير محدد للقانون والطبيعة الذى يعضد تلك الحقوق .

ثانياً : تشكيل وتأليف سلطة تطبيق هذا القانون علي جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تمايز .

ثالثاً : تزويد تلك السلطة المنفذة للقانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون وحماية المجتمع من العدوان الخارجى .

ولقد أعطى لوك اسمى اعتبار للسلطة التشريعية، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة . أما السلطة الثانية فهى السلطة التنفيذية التي تخضع الأفراد لطاعه القوانين. كما يرى أن ثمة وظيفة ثالثة للدولة هى الوظيفة الفيدرالية التى تعنى عند لوك الاهتمام برغبات الأفراد فى المجتمع وتحديد العلاقة بين التجمعات المختلفة وبين المواطنين .

---

(١) على عبد المعطى محمد: الفكر السياسى الغربى، ص ص٢٦٢- ٢٦٤ .

وهذا يعنى أن السلطة تنقسم إلي ثلاثة أقسام وهى :

١ - **السلطة التشريعية:** ويجب أن تكون فى يد ممثلى الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة .

٢ - **السلطة التنفيذية :** وهى التى تنفذ القوانين ، والتى يضعها الشعب عن طريق السلطة التشريعية.

٣ - **السلطة الفيدرالية :** وتتكون من ممثلين للمدن والمقاطعات يعينهم الملك، وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى فى انجلترا [١].

ويتضح من ذلك كيف أن لوك قد جعل السلطة التشريعية فوق كل السلطات، ومع ذلك فليس لهذه السلطة قوة مطلقة، لأنها تتقيد باحترام الحقوق الطبيعية للأفراد كما تتقيد ببنود العقد الاجتماعى .

ولما كانت السلطة التشريعية هى أهم سلطة من سلطات الحكومة، فلقد رتب عليها لوك تحديده لأشكال الحكومات، فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ فى يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة، يكون أوليجاركيا. أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا[٢].

إلا أن ثمة حقيقة هامة وجوهرية يجب ذكرها هنا ونحن نتناول فلسفة لوك السياسية وهى أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن هذا

---

(١) المرجع السابق ، ص٢٦٥ .

(2) Dunning, W. A., A history of political theories from Luther to Montesquieu, P. 355 .

التغيير لايعنى تغيير المجتمع ذاته، فالمجتمع ثابت لاينحل بانحلال الحكومة ولايتغير بتغيرها، ولعل هذا راجع أساساً إلى مفهوم العقد الاجتماعى ، إذ أن ماتعاقد عليه الناس هو إقامة المجتمع السياسى وليس تحديد شكل الحكومة[١] .

ولعل أهم فكرة سياسية أتى بها لوك فى المجال السياسى هى فكر عن فصل السلطات، فأولئك الذين يضعون القانون يختلفون وظيفة عن أولئك الذين ينفذونه، كما أن مهمة الفئة الأولى ليست دائمة ومستمرة زمانياً كما هو الحال بالنسبة للهيئة الثانية، ذلك أن المشرعين يكتفون بوضع القانون، وتنتهى مهمتهم ريثما ينتهون من وضعه، أما واجب الهيئة التنفيذية فهو واجب دائم. يقول لوك: ولأن القوانين توضع فى فترة قصيرة ومع ذلك يكون لها قوة دائمة ونافذة فى الزمان، فإن الأمر يقتضى إيجاد سلطة تنفيذية تتابع باستمرار تنفيذ القوانين المحافظة هى هيبتها، ومن ثم فإن السلطة التشريعية تنفصل عن السلطة التنفيذية[٢].

ومن ناحية أخرى يقرر لوك أنه ليس من المعقول أن نعطى لأولئك الذين يضعون القانون واجب تنفيذه لأنهم قد يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين التى وضعوها أو قد يهيئون القانون لكى يناسب رغباتهم تشريعاً وتنفيذاً، ومن ثم يتمتعون بحقوق لايتمتع بها أفراد المجتمع، فتنعدم تحقيق الغاية من قيام المجتمع المدنى المتحضر، وتتعرض بالتالى حريات وممتلكات وحياة الأفراد للأخطار. ومن أجل هذا يجب أن تنفصل السلطتان كما يجب أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن

---

(1) Ibid, P. 356.

(2) Locke, Two treatises of Government, P. 191

السلطة الفيدرالية لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمى إلى أصل مختلف[1] .

والسلطة التنفيذية ليست مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضاً للقانون على خلاف ماذهب هوبز، وكذلك تخضع السلطة التشريعية والسلطة الفيدرالية على السواء للقانون، وذلك لأن القانون لم يوضع لخدمة طائفة أو فئة معينة وإنما وضع أساساً من أجل خير ومصلحة المجتمع ككل وتحقيق الغاية القصوى من تواجده، ومن ثم فعلى جميع هذه السلطات أن تسير وفق القانون وأن تتوخى العدل وخير المجتمع ككل ، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد الطبيعية المتمثلة فى حق الحياة والحرية والملكية .

خصص لوك المقالة الأولى من كتابة "مقالتان فى الحكومة المدنية" للرد على ماجاء بكتاب فيلمر "الأبوة" والذى تضمن آراء حول حق الملوك المقدس، حيث أوضح فيلمر فى هذا الكتاب أن حق الملوك المقدس يمنح للملك الحق المطلق فى حكم رعاياه حكماً استبدادياً ، دون أن يكون لرعاياه أى حق فى مخالفته أو الثورة عليه، وأن من يعارض الملك أو يفكر فى الثورة عليه إنما يعترض على الله ويثوره عليه، طالما أن الله هو الذى فوض الملك فى حكم الشعب. وبموجب هذا التفويض الإلهى للملك، يصبح للملك الحق فى أن يضع مايشاء من قوانين دون أن يلتزم هو نفسه بها لأن الإنسان لايمكنه أن يضع بنفسه قانوناً ثم يتقيد به. وهذا القانون الذى يضعه الملك يستمد قدسيته من السلطة الإلهية التى فوضت الملك واضع القانون لأنه من صنع الملك ظل الله فى الأرض[2].

---

(١) على عبد المعطى محمد: الفكر السياسى الغربى، ص٢٦٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٦٨ .

هاجم لوك هذه الأفكار التى قال بها فيلمر والتى كانت سائدة إلى حد ما فى القرون الوسطى، وقدم لوك نظرية مخالفة تماماً تعطى الشعب الحق في الإحاطة بالملك إذا ماانحرف عن تحقيق الغاية التى تعاقد من أجلها الناس .

ان الملك أو الحاكم باعتباره طرفا فى العقد الاجتماعى، إنما يلتزم بتسخير سلطته فى تحقيق الصالح العام، واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإذا تقاعس أو أخل بهذا الالتزام يحق للأفراد فسخ العقد والثورة عليه. فالقانون المتحضر عند لوك يؤكد ويعمل على صيانة واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد وكفالة الالتزامات وتحمل المسئوليات التى تفرضها الطبيعة والعقل. ومعنى هذا أن لوك يعتبر إقامة الحكومة حادثاً أقل أهمية بكثير من العهد الفطرى الأول الذى يصنع المجتمع السياسى المدنى ، ولوك وإن كان قد اعتقد فى تفوق السلطة التشريعية على السلطتين الأخرتين، إلا أنه يرى أن الشعب صاحب السلطة العليا فى تغيير الهيئة التشريعية ذاتها عندما تسلك سبيلاً يتعارض مع الثقة التى أولاها إياها الشعب .

وهكذا يحتفظ لوك بحق مشروعية الثورة، ويخصص جانباً من نظريته لمناقشة الحق فى مقاومة الطغيان، إذ يذهب إلى حد القول بأن المجتمع الانجليزى والحكومة الانجليزية شيئان مختلفان وأن الحكومة موجودة من أجل خير المجتمع، فإذا عرضت مصالح المجتمع للتهديد لابد من تغييرها، وهذا يعنى أنه لايمكن تبرير وجود أى حكومة على أساس القوة بل يقوم تبرير جميع الحكومات على أساس اعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة فى الأفراد والمجتمعات ودعمها .

ان الحكومة المدنية باعتبارها ممثلة للإرادة العامة يتعين عليها أن تعمل إذن على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، فإذا مااعتدت الحكومة على هذه الحقوق ، أو قامت بإهدارها أو التخفيف منها، وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبه، كان على كل فرد أن يحمل السلاح وأن تقوم الثورة لحماية حقوق الأفراد المشروعة فى الحياة والحرية والملكية .

حقاً لقد أعطى لوك القانون لغة أساسية وجوهرية ، واعتبره العنصر الأساسى للحكومة وللمجتمع، ولكنه رفض رفضاً قاطعاً أن يعترف بسيادة واضعى القانون المطلقة، أنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة كما جاء عند هوبز فى المجال السياسى[1] .

ويرى لوك أن القوة الشعبية تقف بكل وراء قوة السلطة التشريعية وإذا كانت الهيئة التشريعية تستمد سلطتها من ثقة المواطنين، فإن من حق الشعب صاحب السلطة أن يعتبر الهيئة التشريعية أو يثور عليها إذا لم تكن أهلاً لهذه الثقة، وانحرفت عن تحقيق الغاية الملقاة على عاتقها .

ولكن ماهو الذى بيده قرار حل الحكومة والثورة عليها ؟ يجيب لوك أن الشعب بأسره هو الذى يقرر هذا ومن ثم فلقد أعطى لوك حق ومشروعية الثورة للشعب تجاه الحكومة التى انحرفت وخرجت عن الطريق الذى رسمه الشعب لها[2].

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٢) عبد الفتاح حسنين العدوى : الديمقراطية وفكرة الدولة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٤، ص٢٧٣ .

٦ - إسهامات لوك في الفكر السياسي :

بلغ لوك مكانة ومنزلة سامية في تاريخ الفكر السياسي، فقد دافع عن الحرية الفردية، وخلص الحياة مما وسمها به هوبز، وجعلها أكثر معقولية، ولقد شغل الإنسان مركز الحياة والصدارة في فكر لوك، وأصبح كل مافي الأرض مساقاً ومؤهلاً لخدمته ولم يعد هو الذي خلق من أجل الأرض .

ولعل عظمة لوك ترجع في أنه قدم للعالم فلسفة عقلية شامخة عميقة ذات نسق متكامل آمن فيها بعظمة الفرد الإنساني وقيمته وبأهميته وأولوية السيادة الشعبية وقضى فيها على الطغيان وهدم نظرية حق الملوك المقدس في الحكم، والخضوع لرهبة القوة فأقام فيها الحكم ابتداء من المؤسسات .

لقد ساهم لوك في إثراء النظرية السياسية بمذهبه عن الحقوق الطبيعية التي تتمثل في حق الحياة والحرية والملكية ، ودعوته بضرورة الفصل بين السلطات الثلاث، ضماناً لتحقيق العدالة أو التأكيد على سيادة الشعب وحقه في اختيار حكومته، ويشير ويليام دانتج إلى ذلك بقوله: أن من مآثر جون لوك وإسهاماته للنظرية السياسية هو مذهبه عن الحقوق الطبيعية[1] .

والحق أن كتاب لوك "مقالتان في الحكومة المدنية" لم يكن كتاباً نظرياً صرفاً بل لقد كانت له ثمرات عملية كثيرة إلى حد أنه أصبح كما يقول بارنجتون المؤلف الرئيسي ودستور الثورة الأمريكيـة. ولايقتصر

---

(١) علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، ص٢٧٠ - ٢٧١ .

أثره على أمريكا وحدها، فحركات التحرر الكبرى التى سادت أوربا فى القرن الثامن عشر امتداداً طبيعياً لفلسفة لوك . تلك الفلسفة التى لم تكن تبحث عن حرية الأقوى، أو حرية السلطة، وإنما كانت تبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض النظر عن ظروفه وموضعه فى الحياة، لقد كان لوك يتطلع إلى الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفرادها. ونحن قد نعيش فى عالم لاتتحقق فيه هذه المثاليات التى نادى بها لوك، ولكننا يجب أن نعيش لبلوغها وإلا فقدنا أعظم ثمار الحضارة[1].

ويستفاد مما تقدم أن نتبين كيف كان لوك بحق فردياً، ولكنه لم يكن فردياً متطرفاً. كما أنه فى المعرفة لم يكن تجريبياً متطرفاً نحو الحس بقدر ماكان معتدلاً متجهاً نحو العقل مستثمراً لقدراته. فهو يقف فى المجال السياسى موقفاً وسطاً بين طرفين ، فى احدهما قيام الحكومة على أساس الحق الإلهى ، وفى الآخر وفى الآخر على دعامة رضى المواطنين الذى يجعل القوانين مستمدة من إرادة الشعب. على أن هذه القوانين كما سبق أن نوهنا، لابد أن تأتى متسقة مع قانون الطبيعة الذى هو إرادة الله[2].

(١) المرجع السابق، ص٢٧٢ .

(٢) محمد فتحى الشنيطى: جون لوك، ص١٨٢ .

خامساً: الأخلاق عند لوك

لقد اتجهت فلسفة لوك وجهة عملية فى معظم أقسام فلسفته، وسنجد انطلاقاً من هذا الموقف رغبته فى معالجة موضوعات الأخلاق بطريقة تتسم بالطريق العملى، ولاسيما فيما يهدف إليه من تقرير غاية الفعل الأخلاقى وأهدافه، رغم أنه لم يحقق رغبته هذه بسبب اتجاهه العقلى فى الأخلاق، كما سنبين ذلك .

ولقد جاءت مناقشة بينه وبين نفر من أصدقائه لتظهر كيف أنه أراد التوصل إلى علم دقيق للسلوك الأخلاقى، فهو يعتقد أن لدى الإنسان قدرات وملكات تجعله قادراً على اكتساب المعرفة الخلقية التى تمكنه من تحقيق حياة أخلاقية خيّرة ينعم فيها بالسعادة التى هى الهدف الأخير عند معظم فلاسفة الأخلاق .

ولكن هذه المعرفة الأخلاقية تتفاضل بين الأفراد ، فتختلف من حيث المضمون والمستوى بين كل فرد وآخر. ومع هذا فإننا يجب أن نشير إلى أن أدنى مستويات الحياة الأخلاقية يكفى الفرد العادى لكى يتسم سلوكه بالطابع الأخلاقى[١].

ومع ظهور هذا الاتجاه العلمى فى الأخلاق عند لوك، وتأكيد الفيلسوف نفسه على هذا المنحى، إلا أننا نلمس من نصوص أخرى له، كيف أنه يحاول مع هذا إقامة علم نظرى للأخلاق يتطابق مع الرياضيات، مثله فى ذلك مثل العلوم الدقيقة ، وبهذا ينتقل بنا من منطق الواقع إلى منطق الرياضيات النظرى فى مجال الدراسات الأخلاقية، فهو يقول

---

(1) Aaron, R. I, John Locke, P. 257 .

مؤكداً ومدللاً على صحة هذا المعنى الذى يشير إليه بقوله: "أن لدى من الجرأة مايجعلنى أعتقد أنه بالإمكان البرهنة على المبادئ الأخلاقية بنفس الطريقة التي تتم بها البرهنة فى الرياضيات"، وهكذا يحاول لوك أن يضع أفكارنا عن المبادئ الخلقية في إطار المعرفة البرهانية، اعتقاداً منه بأنها تتسم بالدقة التى تتسم بها العلوم الرياضية[1] .

وبعد أن أكد لوك فى هذا النص على مطلب أساسى وغاية علمية يستهدفها ، وذلك بتطبيق الرياضيات عى الأخلاق، نجد أنه فى موضع آخر من "المقال" يعقد مقارنة بين علم الطبيعة وعلم الرياضة، فيرى إمكان الوصول إلى اليقين فى مجال الرياضيات بينما يتعذر ذلك فى نطاق الطبيعيات مع أن الطبيعيات تعتبر علماً دقيقاً لاسيما بعد أن تدخلت الرياضة فى مجال علم الطبيعة على وجه العموم .

ومن ثم فإنه يشير إلى التشابه الموجود بين الأخلاق والرياضيات وحدها من بين سائر العلوم الدقيقة . ففى نطاق الرياضيات نكتشف الارتباط الضرورى بين الأفكار المجردة التى تشير إلى التعريف الدقيق لما نعرفه، أى أن مضمونها وصورتها شئ واحد[2]، كما أن اليقين فى الرياضيات يقين كامل. "فالبرهان فى الرياضة يتألف من خطوات كل خطوة منها تتسم بالحدس، فكأنما اليقين في البرهان هنا يقين حدس واحد. والأداة فى الرياضية أداة رمزية دقيقة ومن ثم يتمكن الباحث من ضبط براهينه ضبطاً محكماً بحيث يكون بمنأى عن قصور الذاكرة، وهذا القصور هو أحد أسباب الخطأ فى البرهان .

---

(1) Stumpf, Samuel Enoch, Socrates to Sartre, P. 280 .

(2) Aaron, R. I., John Locke, P. 262 .

علاوة على ذلك، لايكون هناك حد للمعرفة التى يمكن الوصول إليها فى ميدان الرياضيات، من حيث أن الذهن حر فى ممارسة نشاطه دون الرجوع إلى أى شئ يتخطى النسق الرياضى ذاته[١]. على هذا النحو يناقش موضوع علم الأخلاق باعتباره كذلك علماً ممكناً، حيث تمثل الأفكار المجردة كفكرة العدالة والعفة temperance وماشابهها صورتها عين ذاتها، ومن ثم يمكننا أن نبحث بدقة وبنفس الوسيلة عن اتفاقات واختلافات ضرورية قائمة بين هذه الأفكار المجردة فنتمكن بذلك من الحصول على معرفة يقينية .

وهذه المعرفة التى سنحصل عليها فى ميدان الأخلاق، والتى تكون مستقلة عن تجربتنا للعالم الواقعى، تماثل المعرفة التى لدينا فى نطاق العلوم الرياضية، طالما يتعلق الأمر بالأفكار المجردة ومدى مطابقتها للواقع وتصبح معرفتنا صادقة دون الرجوع لأية وقائع حقيقة[٢].

وهذا يعنى أن جون لوك يضع علماً صورياً للأخلاق يشبه فى ذلك مثل هربرت وكانط فيما بعد فى مجال علم الجمال ، وهذا العلم يهتم فيه الباحث بالعلاقات المنطقية والضرورية بين الثوابت، كما هو الحال فى الرياضة فليس المهم أن تشتق الأخلاق من الواقع والتجربة ، بقدر مايتجه الوجدان لينكفئ على ذاته باحثاً منقباً عن الترابط والتناسق بين علاقات صورية خالصة .

وتأسيساً على ماتقدم يكون من الممكن إقامة نسق معين من الأخلاق يعتمد على المعرفة الحدسية أو البرهانية، كما هو الشأن فى

---

(١) راجع محمد فهمى الشنيطى : جون لوك، ص٩٦ .

(1) Aaron, R. I., John Locke, P. 263 .

العلوم الرياضية، ولكن ربما يكتنف على الأخلاق صعوبة على عكس العلم الرياضى إذ أن الأفكار المجردة بالنسبة للأخلاق تختلط بأحوال الفعل، علاوة على أن رمزها الوحيد وهو الكلمة، أما التصورات فى نطاق الهندسية مثلا، فهى تستعين بالكلمات الرسوم معاً، وهو مايجعل المصطلح الهندسى أكثر دقة ، بينما نجد أن التعبيرات عن التصورات الأخلاقية يقتصر على الكلمات والألفاظ فحسب، التى قد تسبب كثيراً من الألتباس والوقوع فى الخطأ عند استخدامها . ومن هنا كانت دعوة لوك بالاهتمام والعناية باستخدام اللغة[1].

والسؤال الذى يتبادر للذهن هو: هل من الممكن حقاً أن يقارن علم الاجتماع بعلم الرياضيات، وهل يستطيع الإنسان أن يقيم بناءاً نسقياً من المبادئ الأخلاقية على غرار العلوم الرياضية ؟

الواقع أنه بالرغم من اعتقاد لوك فى إمكانية قيام علم برهانى للأخلاق إلا أنه لم يقدم لنا مثل هذا العلم، محتجاً بأن مثل هذا العمل يتسم بالصعوبة ويتطلب جهداً ومشقة بالغين، فضلاً عن أن حاجتنا إلى مثل هذا العلم ليست ملحة ، وكذلك فإن ماورد فى الكتاب المقدس من تعاليم أخلاقية - كما يذكر لوك - قد تفى بحاجاتنا فى مجال الحياة الأخلاقية[2].

ولعلنا نستطيع أن نتبين بوضوح كيف امتزجت تجريبية لوك بالمذهب العقلى مادامت المعرفة الأخلاقية عنده مستمدة عقلياً ، وهو مايوحى بتسليم لوك بالاتجاه العقلى فى نظريته الأخلاقية[3]، حيث يرى

---

(1) Ibid, P. 263 .

(2) Ibid, P. 257 .

(3) Sahakian, William S. and Mabel Lewis, John Locke, P. 43 .

أنه باستطاعتنا اكتشاف المبادئ الأخلاقية بواسطة عقولنا ، وأن هذه المبادئ تعمل وفق القانون الإلهي وباستقلال عن التجربة[١] .

وهكذا نجد أن الخلفية الحقيقية التي يقيم عليها لوك نظريته الأخلاقية هي إرادة الله وقدرته، الذي يبصر الناس في الظلام ويرتب لهم الثواب والعقاب ويحاسب المذنبين منهم، لقد أعطى الله للإنسان العقل الذي يستطيع بمقتضاه أن يتعرف بالبرهان على الحقائق الأخلاقية التي يجب أن يهتدي بها، بالإضافة إلى ما تضمنه الكتاب المقدس من تعاليم ومبادئ أخلاقية تنظم سلوكه[٢].

وعلى أية حال يقول لوك: إن إرادة الله هي الأساس الراسخ للأخلاقية وهذا الموقف هو ما يتمسك به لوك دائماً، لقد وضع القانون من قبل الإنسان ، وأن الحياة الأخلاقية تتمثل في طاعة ذلك القانون ، بل وأن في طاعة أوامر الله وما يتفق مع طبيعتها البشرية، وهو الأمر الذي يحثنا عليه عقلنا في نهاية المطاف[٣].

(1) Stumpf, Samuel Enoch, Socrates to Sartre, P. 281 .

(2) Wright, W. K., A history of modern Philosophy, P. 162.

(3) Aaron, R. I., John Locke, P. 269 .

سادسا: الفكر التربوى عندلوك

أ) العلاقة بين الحرية والتربية :

ان هناك أوجه كثيرة للشبه بين التربية ونظم التعليم من ناحية والكائن العضوى الحى من ناحية أخرى. من حيث أن كل منهما يتطلب مناخا وتربة ذات خصائص معينة، تمكينا له من النمو والاثمار. ويرتبط هذا النمو فى مجال التربية ارتباطا وثيقا بالظروف السياسية والاقتصادية والدينية التى ينشأ فيها. والواقع أن نظم التعليم سلع لا يمكن تصديرها أو استيرادها، بل أن عمليات النقل والاستعارة ان تمت انما تكون ذات خطر بالغ على الجهة المستوردة. لكن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الدراسة المقارنة لنظم التعليم، والاستعانة بالافكار والاساليب والاجراءات التربوية فى البلاد الاخرى من الامور عديمة الجدوى، بل على العكس من ذلك فهى تكون مفيدة وهادية حين نفهمها فى منظورها ومناخها الاصلى، وحين تتكيف وتتفاعل مع المنظور الجديد والجو الجديد فتعمق جذورها وتحقق وظائفها المرجوة.

وفى ضوء ما سبق فان من الضرورى أن ترتبط دائما دراستنا وفهمنا لنظم التعليم والتعلم بالظروف التاريخية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.

والواقع أن فترات الحروب والازمات الكبرى والكوارث التى يتعرض لها المجتمع نتيجة ضغوط خارجية تجعل المجتمع أكثر وعيا وحساسية بنظمه الداخلية وما تؤديه من وظائف، والمسارات التى تتخذها هذه النظم في اجراءاتها وحركتها. ويترتب على ارهاف حواس المجتمع ونبضه لهذه الطوارئ، ان يكون له اثره فى احداث انماط من التغيير

والوان من التكيف فى النظام التعليمى وفى غيره من النظم بقدر محصلة التجارب والازمات الناجمة عن الضغوط الخارجية على المجتمع.

يذهب بعض الناس إلى أن محاولة تعريف التربية هى من قبيل العاب التسلية التى تعد بمثابة وسيلة بريئة لقضاء الوقت. ولكن ما المقصود بالتربية Education "؛ يبدو أن التربية لا تخضع للتعريف بل من المؤكد انها لا تخضع لتعريف ثابت لا يحتمل التغيير. لاننا عندما نفكر فى التربية يجب الا يفوتنا أنها تتصف بخاصية النمو التى يتسم بها أى كائن حى.

ومع أن للتربية سمات ثابتة الا انها دائمة التغير، لتلائم بين نفسها وبين ما يجد من المطالب والظروف. ولا تتغير التربية مع مرور الزمن فحسب، ولكنها تتأثر بظروف المكان تأثرها بظروف الزمان وتحمل معاني مختلفة عند مختلف الشعوب والامم. ولها من المعانى في البيئات الريفية غير مالها فى المناطق الصناعية ذات الكثافة السكانية[1].

والجدير بالذكر اننا حين نناقش قضايا التربية ومشكلاتها تدخل فى المناقشة وجهات نظرنا المختلفة التي تؤثر تأثيرا عميقا فيما نحمله للتربية من معان. وهذا ما جعل "جون ستيوارت مل ينادى بأن التربية لا تشمل فحسب، كل ما نصنعه لانفسنا وكل ما يصنعه غيرنا من أجلنا

---

(١) راجع : و. أ. لسترسميث : التعليم - بحث تمهيدى، ترجمة رمزى مفتاح، مراجعة حامد عمار، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٦٣، ص ص ٧-٨.

بقصد الاقتراب من الكمال فى طبيعتنا البشرية، بل أن قوى التربية تمتد إلى أبعد من ذلك، فالتربية بأوسع معانيها تشمل ايضا الآثار غير المباشرة فى خلق الفرد وسلوكه وملكاته البشرية.

وقد تحدث هذه الآثار نتيجة لعوامل ليس من اهدافها احداث تلك الآثار كما هو الشأن فى القوانين والنظم الحكومية والفنون الصناعة وأساليب الحياة الاجتماعية، بل وحتى الحقائق الطبيعية نفسها التى لا تخضع للارادة البشرية كالطقس والتربة والموقع.

وجملة القول يرى "مل Mill " أن يتمثل جوهر التربية فى "الثقافة التى يتجه كل جيل الى تزويد ما يليه من أجيال بمضمونها ليجعله على الاقل أهلا لان يحتفظ بمستوى الرقي الذى وصل اليه، او لان يرتفع بهذا المستوى اذا استطاع الى ذلك سبيلا"[1]. فالتربية سواء كانت عملية منظمة مقصودة، او عملية غير مقصودة تحدث في مجتمع ما فى زمن ما وفى ظروف معينة[2].

لقد تعددت آراء الفلاسفة حول تحديد معنى التربية، ولذلك نرى أن من أشق الامور علينا أن نجد تعريفا جامعا مانعا فى مبحث كالتربية، وهذا ما يؤكده كبار المفكرين أمثال الفيلسوف "مونتان Montaign" حين قال وهو يجد فى البحث عن معنى التربية :

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠، والنص نقلا عن نفس المصدر.

(٢) سيد ابراهيم الجبار : دراسات فى تاريخ الفكر التربوى، مكتبة غريب، القاهرة ١٩٧٧، ص ٢١.

"كلما أوغلت فى خضم هذا البحر وتعمق متاهاته، وتكشف الجديد من الارض التى يغمرها الضباب ويجللها الغمام، حتى تكاد تغشى عيناى"[١].

ومما لاشك فيه أن التربية فى جوهرها انما هى تأثير شخصية معينة على شخصية أخرى، وتأثير خلق انسان معين على خلق انسان آخر، هذا على أية حال بداية الطريق[٢].

ومن ثم، فان التربية، تشكل، وحدة تتصل موضوعاتها بعضها البعض تمام الاتصال، لان النفس البشرية ذاتها وحدة متكاملة مهما تعددت نواحيها وتباينت وجوه النظر اليها.

كما يجب أن نشير فى هذا الصدد بأن العملية التربية تنطوى على أنواع كثيرة من النشاط. يقول "جراهام ولاس Graham Wallas : ان الجنس البشرى في حقيقة امره يعتبر اعدادا من المربين الذين لا يتطلب بالضرورة أن يكونوا مؤهلين للعملية التربوية. والحق ان الامر يجب ان يكون كذلك، فما كنا لنستطيع أن نعيش، ونحن بهذا العدد الضخم من الناس، الا اذا قامت الامهات بتربية صغارهن منذ يولدون، وقام الاخوة او الاخوات والازواج والزوجات والجيران والاصدقاء بتعليم بعضهم بعضا"[٣].

---

(١) و.أ. لسترسميث : التعليم – بحث تمهيدي –، ترجمة رمزى مفتاح ومراجعة حامد عمار، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٠-٣١.

(٣) ماك كالستر: مشكلة الحرية فى التربية– ترجمة امين مرسى قنديل، جـ١ ،ص٢.

وهكذا يتضح لنا الاثر الذى تحدثه التربية فى تكوين شخصية المرء وآرائه. فان غالبية الاطفال عادة يلتقطون بطريقة تكاد تكون لاشعورية ما يعتقده الآباء والمدرسون فى قراره أنفسهم، لا ما يلقونه عليهم من دروس. والتربية بصفة عامة تعد الدعامة الاساسية والفعالة التى تعمل على خلق جيل قوى يتمتع بالقدرة والمرونة على مجابهة الازمات والشدائد، بما تغرسه فى نفوس النشئ من قيم وتقاليد وافكار ومعارف، تساهم في تنمية فكرة واثراء عقله وترقية وجدانه[١].

وازاء هذا يتطلب العمل التربوى وضوحا فى الاهداف التى توجهه وتضمن له الاستمرار والفاعلية في حياة الناشئين، والمجتمع بصفة عامة. ذلك لان تحديد مستوى التربية واختيار وسائلها والتعرف على مشكلاتها وتقويم نتائجها، يقوم على أسس ضرورية تتمثل فيما يلى :

١- ضرورة تحديد نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدينة. فأعضاء المجتمع فى سعى مستمر وبحث متصل لتحديد نوع المجتمع الذى يفى بمطالبهم ويسد حاجاتهم، وبالتالى فانهم مطالبون بتحديد خصائص المواطن التى تمكنه من ان يكون قوة فى صنع مدنية تستوعب مطالب العصر.

٢- تحديد محتوى التربية في ضوء نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدنية.

---

(١) انظر : برتراند رسل : نحو عالم افضل، ترجمة ومراجعة درينى خشبه وعبد الكريم احمد، دار العالمية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٦، ص ١١٢.

٣- اختيار افضل طرق وأساليب التربية المختلفة والكفيلة بتحقيق اهداف التربية لهذا المجتمع.

٤- واخيرا تقويم العملية التربوية فى ضوء تشابك وترابط عناصرها، وللتعرف على مدى تأثير كل عنصر فى غيره من العناصر، والوقوف على مدى تحقيق أهداف هذه العملية. أى قياس محتوى التربية على أهدافها، والنظر الى نوع الوسائل في ضوء هذا الاهداف، وكذلك النظر الي اهداف التربية ذاتها وفق مطالب المجتمع فى سياق حركته وسط عوامل التغير المختلفة[1]. فتحديد الاهداف ووضوحها هو الاساس لتحقيق شروط الجودة فى التربية وذلك عن طريق تجنب كل العوامل السلبية وتوفير العوامل الايجابية.

يتضح من ذلك ان الاهداف ليست عبارات ميتافيزيقية، مجردة، بعيدة أو منفصلة عن حياة الافراد. فهى تعبر عن دوافع الافراد ورغبتهم التى تشكل تفاعلاتهم وعلاقاتهم[2]، وان هذه الاهداف تنبثق من حياة الافراد في مجتمعهم، بعلاقاته وتعقيداته، وبمشاكله وآلامه وآماله، وبماضيه وحاضره ومستقبله، وبمنظماته ومؤسساته. ومن ثم فأن أهداف التربية - سواء تفرعت عن فلسفة تربوية أو تجسدت فى سياسة تعليمية او استراتيجية تربوية، او مخططات بعيدة أو قريبة - لا تفرض فرضا

---

(١) راجع : محمد الهادى عفيفى : فى أصول التربية - الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، ص ص ٢٣-٢٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٨.

علي العمل التربوى، ولا تأتى من خارج حياة الافراد ولا تبتعد عن حركة المجتمع، بل انها تشتق من حياة الافراد والمجتمع، وتتطور بتطور مقومات ومركبات هذه الحياة[١]. وهو ما يعنى ان الهدف العام للتربية هو رعاية نمو كل ما هو فردى فى كل كائن بشرى على حدة، والعمل فى الوقت عينه على ايجاد التناغم والانسجام بين الفردين التى نحصل عليها بتلك الطريقة وبين الوحدة العنصرية للجماعة الاجتماعية التى يعيش الفرد فى كنفها[٢].

وفي ضوء هذا الفهم فان من واجبنا ان نحافظ علي استقلال الطفل ونزعاته بدلا من ان نلزمه الطاعة والنظام، وواجب المعلمين ان يمتنعوا عن القسوة، وان ينموا فى الطفل بدلا منها استقامة فى التفكير، وأن يغرسوا في نفسه احترام وجهة النظر الاخرى، ومحاولة تفهمها بدلا من ازدرائها. أما تجاه آراء الآخرين فيجب أن يكون هدف التعليم هو تنمية عادة المعارضة المصحوبة بفهم تصورى ووعى كامل للاسس التى تقوم عليها المعارضة، لا التسليم بكل ما يقال. يقول رسل :"ولا يمكن ان تكون حرية البحث مكفوله ما دام الهدف من التعليم هو خلق أجيال "من أصحاب التسليم الايمانى" لا من المفكرين، وارغام

---

(١) نفس المرجع، ٧١.

(٢) هيربرت ريد : التربية عن طريق الفن، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة مصطفى طه حبيب، الهيئة العامه للكتب والاجهزة العلمية، القاهرة ١٩٧٠، ص ١٥.

الصغار على اعتناق آراء محددة فى مسائل يحوطها الشك، بدلا من مساعدتهم على رؤية الشك وتشجيعهم على التفكير الحر"[١].

أو بعبارة أوضح يجب أن يكون هدف التربية هو حرية الاختيار بدون تدخل خارجى، وقد بين لنا المصلحون التربويون الى أى حد يمكن تحقيق هذا الهدف بصورة ما كان آباؤنا ليحلموا بها[٢].

ولكن هل لاتصالنا بالطبيعة، ذلك الاتصال القائم فى الظاهر على المصادفة، أى تأثير تربوى؟ وما هو موقفنا في مواجهة حقائق الحياة القاسية - القلق العالمى الشامل، وتلك الطبيعة الغاشمة، وبنو الانسان الذين يبدون اقزاما لا حول لهم ولا قوة أمام القوى الطبيعية الجارفة التى قد تفنى فى دقائق معدودة جنسا برمته، أو تقضى على قارة بأكملها- هل هذه الحقائق القاسية تتفق مع أفكار التربية الكونية، والتقدم، والحرية؟.

تتوقف الاجابة عن هذه التساؤلات وفق نظرتنا الخاصة الى الحياة، فقد نعتقد مع "رسل Russell" أن كل جهود العصور الماضية، وجميع ضروب التقوى والاخلاص والالهام، وكل ما يبهر ويروع من ثمار العبقرية الانسانية مقضى عليه ان يفنى ويزول بفناء المجموعة الشمسية وموتها. ذلك الموت الهائل المروع". ومع هذا، فانا لا نزال نجد فى ذاك اليأس القاسى الذى لا يلين، أساسا لعبادة الرجل الحر، وغذاء لتلك

---

(١) براتدند رسل : نحو عالم افضل، ترجمة ومراجعة درينى خشبه وعبد الكريم أحمد ص ١١٩.

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢١.

الآمال والمخاوف التى يتكون منها نسيج حياته القصيرة الرقيق، ومن جهة اخرى قد نقول مع مفكر آخر عظيم هو "اوليفرلودج Oliver Lodge" : ان قوة لبثت اربعمائة مليون عاما قبل ان يظهر الانسان على سطح هذا الكوكب الذى لا يزال يأمل أن يظل ملايين أخرى من السنين[1]، في درجة من الحرارة تمكنه من الحياة، ليستطيع أن ينجز كثيرا ويحقق كثيرا بفضل جنس من الناس عرفوا كيف يتعاون بعضهم مع البعض الآخر. تعاونا شعوريا مقصورا على ادارة الامور وتنظيمها. اننا لنستطيع ان نقول مع هذا المفكر على الأقل :

"بأن الامل لا يزال موجودا، فقى مقدورنا ان نتعاون ونتضافر علي تنفيذ الخطة الالهية، ونساعد ونشجع بعضنا بعضا. اننا وان كنا بشرا ضعافا خاطئين، فإننا لنشعر فى أعماق انفسنا بأمكان القيام بأعمال لا حد لها ولا نهاية فالمستقبل فسيح امامنا- امام الجنس البشرى مجتمعا، وامام الافراد متفرقين، فذلك الجهاد الفاشل الذى نقوم به في حياتنا الارضية لن يظل فاشلا الى الابد، بل ان التقدم ممكن ميسور للفرد وللجنس كليهما. وان مصير الانسان وقدرته النهائية لتبلغ من السمو درجة تجعلنا ننظر آخر الامر الى هذا المخاض الطويل الشاق وهذا الجهد المضنى الذى يبذل فى ايجاد جنس يكون الهيا حقا، ونكون نحن مطمئنين الى أن جميع المراحل الوسطى، بكل مافيها من نقائص، وبكل ما فيها من محن قاسية وأحزان بالغة كانت مراحل ضرورية لابد منها

---

(١) ماك كالستر : مشكلة الحرية فى التربية - ترجمة أمين مرسى قنديل، جـ١، ص ١١.

لبلوغ النتيجة الاساسية - وهى الحصول على الكمال عن طريق الارادة الحرة، لا عن طريق القسر والاجبار".

يتكشف لنا في هذا النص أن التربية أيا كان نوعها، وايا كانت اوساطها وعواملها، تجسيم لمبدأ الحرية، وان غاية الكون نفسه هى تربية الجنس البشرى عن طريق الحرية[1].

وخلاصة القول : فان الاشياء الوحيدة الطيبة فى هذه الحياة هى انواع النشاط الحر التى يمكن لشكل من اشكال التربية الناجحة ان يتعهدها ويواليها. وقد تنكر، او قد نؤكد ان الكون مرب، ولكن سواء أنكرنا هذا أو أكدناه فالتربية لا تكون الا عن طريق الحرية[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢.

(٢) نفس المرجع، ص ١٣.

ب) الحرية التربوية عند جون لوك:

تطرقنا فيما سبق الى مضمون التربية وصلتها بالحرية، وانتهينا من ذلك الى وجود ترابط وثيق بين الحرية والتربية. ومما لاشك فيه ان الحرية تعد من أعقد موضوعات التربية ومن أهم أسسها، فهى تتصل من جهة بموضوع الحرية العامة. ومن ناحية أخرى تشكل جزءا من مشكلة أوسع منها وأشمل وهى مشكلة غاية التربية واغراضها الوثيقة بالفلسفة وبوجه النظر العامة فى الحياة.

والواقع أن فى كل انسان منا نزعتين متناقضتين فى ظاهرهما: نزعة الى السيطرة والزعامة، ونزعة الى الانقياد والخضوع، فتدفعه الاولى الى السيطرة على الناس والتغلب على الاشياء، والعقبات التى قد تعترض سبيله. وتحمله الثانية على تقبل الآراء من غيره ومحاكاتهم فى كثير مما يفكرون ويعملون. فالاولى تؤدى إلى الابتكار والخلق والتغيير، والى تقدم المجتمع. وتفضى الثانية الى استقرار المجتمع واطمئنان الفرد.

فما السبيل اذن الى التوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين - بين الاستقلال والطاعة - بين حرية التعليم وحرية المتعلم - بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة - بين نزعات التلميذ من حيث هو فرد والمدرسة من حيث هى مجتمع - بين النظام والفوضى- بين الاستقرار والابتكار-تلك هى مشكلة الحرية فى التربية[1].

---

(١) ماك كالستر: مشكلة الحرية فى التربية - ترجمة امين مرسى قنديل، جـ١، المقدمة.

لقد تعرض غالبية الفلاسفة - على اختلاف مذاهبهم - وكذلك المفكرون ورجال التربية لمعالجة هذه المسألة، ابتداء من الفكر اليونانى حتى تاريخنا المعاصر، ولن يتسع المجال لسرد كل ما قال به هؤلاء في هذا الشأن. فذلك امر يحتاج لبحث مستقل، لكننا سنقتصر على تقديم نبذة مختصرة لفحوى أفكار واتجاهات ما نحن بصدده، الا وهو جون لوك حول موضوع الحرية التربوية، نختتم بها دراساتنا التى بدأناه عن الفكر التربوى عند هذا الفيلسوف.

وأول ما يقابلنا بهذا الصدد، هو كتاب لوك القيم "بعض خواطر فى التربية "Some thoughts concerning education" الذى نشر عام ١٦٩٣- وهويتضمن تعميقا وتنقيحا وتفسيرا لنفس الافكار التى أعلنها في خطاباته المرسلة الى صديقة كلارك" خلال الفترة من عام ١٦٨٤ حتى عام ١٦٩١ - ولم يظهر اسم المؤلف على الكتاب*، ولكن يبدو أن شخصية المولف كانت معروفة حينئذاك، فآثر لوك ان يوقع باسمه علي طبعة أخرى من الكتاب، والتى ظهرت بعد عامين من الطبعة الأولى[1].

---

* لاندرى لماذا اغفل لوك ذكر اسمه على الكتاب، وربما يكون ذلك مخافة تعرضه للبطش والتنكيل، الذى كان يتسم به عصره.

(1) Sahakian; William S. and Mabel Lewis, **John Locke**, p. 86.

وكما هو الحال مع معظم كتب لوك، فقد نقل هذا الكتاب الى لغات مختلفة، حيث ترجم الى الفرنسية والالمانية والهولندية والسويدية والايطالية والاسبانية والتشيكية[١].

والجدير بالذكر ان ما كتبه لوك في القرن السابع عشر كان بمثابة رد فعل ضد مناهج المدرسيين فى العصور الوسطى[٢].

يبسط لوك فى كتابه سالف الذكر أهم المبادئ الاساسية فى التربية التى تتركز حول الاهتمام بالعقل باعتباره اداة تحرزه من الانزلاق فى الخطأ وتهتدى فى مراعاته الى الطريق القويم، ولا يقتصر هذا الاهتمام على العقل فحسب، بل تنسحب رعايتنا لتشمل الجسم ايضا، على اساس انه وعاء لهذا العقل. وبهذا يشير لوك إلى أعظم التقاليد التربوية "العقل السليم فى الجسم السليم" ونستطيع أن نتبين من ذلك كيف كان لوك حريصا على الاستفادة من تجربته الطبية وعمله بالتدريس، وتطبيق ذلك فى مجال التربية، حيث نراه يقدم تعليمات مفصلة عن نوع الغذاء والملبس ويوضح اهمية التمرينات الرياضية ومالها من قيمة وأثر بالغ فى تربية الاطفال صحيا[٣].

---

(1) Ibid: p. 86.

(2) O'connor, D.J., An Introduction to the Philosophy of Education, Routledge & Kegan paul, London, 1968, p. 25.

(3) Wright, W.K., A history of Modern Philosophy, p. 169.

وليس هناك من شك فى أن أغلب المربين يتـفـقـون مع لوك بأن التربية تنصب على العقل والجسم معا، فهى عملية مزدوجة، والعوامل الفـيـزيائيـة لا تنفـصل عن العـوامل الـسيكولوجيـة، لان الانسـان كل واحد[١].

على أنه مما يستلفت النظر فيـما جاء بكتاب "الخواطر" يكشف بصدق عن اصرار لوك على الدفاع عن حرية الفرد في مجال الفكر، اذ انه ينادي باسـتـقـلال التـعليم اسـتـقـلالا تامـا عن الكنيـسـة، بل وعن الحكومة ايضا، وهذا ما جعله يطالب بأن يكون التعليم خاصا فى المنازل بدلا من المدارس والمعـاهد التى قـد تتـعـرض لاى صـورة من صـور السيطرة[٢].

يبقى أمامنا اذن ان نعرف الاهداف الاساسية التربية ؟ يرى لوك ان اهم هذه الاهداف الرئيسية للعملية التربوية، هى الوصول بالمتعلم الى مستوى الفضيلة والحكمة واكتمال التهذيب والتعلم.

أ- وتحتل الفضيلة مكان الصدارة فى مشروع لوك التربوى، ورأس الفضائل عنده هو محبة الله وتقواه. اذ ان الفرد يتوقع من آراء لوك في الاخلاق أن اول ما يجب القيام به هو ان نغرس فى الطفل حب الله وتوقيره، ونعلمه كيف يؤدى الصلاة، اى اننا نقوم بتربية الطفل تربية دينية تعتمد على حب الله وممارسة شعائر العبادة.

---

(1) Sohakian; William S. & Mabol Lewis, John Locke, p. 88.

(2) Aaron, R.I., John Locke, p. 52.

وكذلك الابتعاد عن سرد قصص الاشباح والعفاريت، التى قد ترهب الاطفال، وتؤثر فى نفوسهم وتعمل على اضعاف شخصيتهم وبالتالى اعاقة نموهم. وأخيرا ينبغى أن نعمل على تكوين عادات سليمة كعادة التحدث بالصدق دائما وفى كل المناسبات، وهو ما يعني غرس الفضائل الاجتماعية في نفوس الاطفال.

ب- أما عن الحكمة فهى تأتى مع سنوات النضج، ومع ذلك يمكن أن يتعلم الطفل كيف يواجه الحقائق وأن يتحلى باستقامة التفكير، والا يرغم على الاقتناع بشئ ما لم تتوفر لديه تفسيرات صحيحة ومعقولة عن هذا الشئ.

جـ- ويتلخص المبدأ الأساسى الذى يقوم عليه التهذيب فى العبارة التالية: "الا نمتهن من قدر أنفسنا ولا نقلل من شأن غيرنا".

د- أما عملية التعليم والتعلم فانها يجب أن تسهم في نمو الطفل[1]. ولهذا نجد لوك يسخر من الطريقة التقليدية القديمة التى كانت تفرض على التلاميذ قراءة وكتابة النثر والشعر، وتعتمد على استظهار الدروس. يقول لوك : مما لاشك فيه ان الطفل يولد وعقله لوحة بيضاء او صفحة بيضاء تنطبع عليها المدركات من العالم الخارجى، وتقوم المدرسة بامداده بالافكار والقيم والمعرفة، وكذلك بتزويده بنماذج عن المعارف الماضية، ويتم ذلك كله تدريجيا، الا ان هذا لا يعنى ان يقف التلميذ موقفا سلبيا ازاء

---

(1) Wright, W.K., A history of Modern Philosophy, pp. 169-170.

[illegible] يجب عليه ان يعمل فكره ويستحث ملكه عقله فيما يتلقاه من معلومات وافكار[1]. وهذا يعني حق كل تلميذ في ممارسة تفكيره، وان تتاح له فرصة التعبير عن ذاته، حتى لا يصبح التعليم مجرد عملية تلقين آلية، يقتصر دور التلميذ فيها على تلقى المعلومات، دون أن يقوم بأى مجهود ايجابى فى فهمها وتحصيلها.

ومن هنا، فان التربية الحقيقية - في نظر لوك- هى التى تمكن الفرد من حقه في الحرية. والحرية في التربية ترتبط بتنمية العقل والذكاء. ذلك أن أعمالنا تعتبر حرة لا لكونها بعيدة عن ضغوط الآخرين، ولكن لانها تعتبر ذكية وبصيرة. فنحن أحرارا إذا ما تعلمنا التفكير، ولب التفكير هو القدرة على الاستدلال بالحقائق والسعى الا بها من اجل تنمية القدرة على ضبط الاحداث والظروف، من أجل مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة التى ينتمى اليها[2].

ولذلك يطالب لوك بتغيير منهج التعليم بحيث يشمل مجموعة من الدراسات المتعلقة بالحياة مثل الجغرافيا والفلك التشريح بجانب بعض التاريخ لانه يمثل هذه العلوم يجب ان يتكون اساس معرفتنا- لا بالافكار المجردة الموجودة فى المنطق أو الميتافيزيقا. وكان لوك لا يرى

---

(1) **Brubacker, John S., Modern Philsophies of Education, Mcgraw-Hill Book Company, NewYork, London, 1969, p. 117.**

(٢) محمد الهادى عفيفى : فى اصول التربية - الاصول الفلسفية للتربية، ص ١٢١.

جدوى من دراسة التلاميذ للغتين اللاتينية واليونانية - وخاصة الاولى- وبالرغم من أن مثل هذه الدراسة تعد ذا قيمة وفائدة بالنسبة لابناء الطبقة الارستقراطية الذين قد يسمح لهم وضعهم الاجتماعي بفرص الاستفادة من دراستها، الا أنها ستكون عديمة القيمة بالنسبة لابن التاجر أو التلميذ العادى الذى لن تتيح له الحياة بعد ذلك فرصة استخدام هذه اللغات أو الافادة من معرفتها- ولذا فدراستها في هذه الحالة ستكون بمثابة ضياع لوقت التلميذ فى تعلم أشياء لن يستخدمها فى حياته بعد ذلك[1].

ولعل هذا ما جعل لوك يذهب إلى ضرورة اشتراك التلميذ في صياغة المواد والبرامج التعليمية والاعتداد برأيه فيما يقدم اليه من مسائل، الامر الذى ينمى فيه الثقة بالنفس واعتزازه بشخصيته واحترامها، وبالتالى احترام الآخرين له[2].

وتأسيسا على ما تقدم فان أي علم من العلوم لن يكون له اية فائدة بالنسبة للانسان الا اذا كان لتلك العلوم جوانب تطبيقية عملية، وعلى ذلك فالخبرة هى أساس التربية وهذا ما ذهب إليه لوك[3]. ويلاحظ ان رأى لوك القائل بربط التعليم بحاجات المجتمع، سيصبح فيما بعد شعار عاما "العلم فى خدمة المجتمع".

---

(١) عزمى اسلام : جون لوك، ص ص ٢١٦-٢١٧.

(2) Wright, W.K., Ahistory of Modern Philosphy, p. 170.

(٣) عزمى اسلام : جون لوك، ص ٢١٨.

ومن ناحية أخرى يعتقد لوك أن القسوة الشديدة والعقاب البدنى فى معاملة الاطفال، تسئ اساءة بالغة الى التربية، فهؤلاء الاطفال الذين تعرضوا لعقاب صارم وتوجيه يعتمد على اسلوب التهديد والقهر، تادوا ما يكونوا رجالا أشداء متفوقين، اذ ليست التربية الرشيدة هى التى تلجأ الى شل قوى التفكير عند الاطفال واهدار كرامتهم، بل التربية الحقة تتمثل فى اطلاق ملكات العقل واتاحة الفرصة للطفل لكى يعبر عن نفسه دون ضغط او اكراه. ومن هنا كان ايمان لوك فى قدرة التربية على تنمية الحرية[١].

رأينا مما تقدم كيف يتجه اهتمام لوك الاساسى فى كتابه "الخواطر" الى جعل التلميذ يلجأ الى العقل، وبذلك يكون العقل هو المعين للارادة المؤثرة فى عملية التربية على أن لوك فى تحمسه لهذا الرأى قد خالف نظرية افلاطون التى تقول بأن نضوج العقل يظهر متأخرا عند الطفل، ويشجعنا على ان نعامل الاطفال على انهم مخلوقات لهم عقل وفهم، وان نلجأ الى الشعور بالخجل والحياء فيهم، ونستغل رغبتهم الطبيعية فى الاحترام والتقدير، ويجب أن نتركهم ما استطعنا احرارا يتمتعون بحرية كاملة، دون ان يكونوا مقيدين فى العابهم وأفعالهم الصبيانية. أى لابد من أن نبيح للاطفال الحريات التى تناسب أعمارهم، والا نفرض عليهم قيودا لا ضرورة لها[٢]. فيجب ألا نحرمهم من أن يتمتعوا

---

(1) Sohakian: William S. & Mabel Lewis, John Locke, p. 89.

(٢) راجع، ماك كالستر: مشكلة الحرية فى التربية - ترجمة أمين مرسى قنديل، جـ١، ص ص ١٠-١١.

يطفولتهم، وان يلعبوا كما يفعل الاطفال. وانما الواجب ان يمنعوا عن عمل الشر والاذى. أما كل حرية أخرى فينبغى ان تتاح لهم.

وخلاصة القول: فان ما اسداه لوك الى الحرية من خدمات ينحصر في دفاع جرئ، مسبب، معقول، عن كبح جماح الطفل عن فعل الشر والحاق الاذى بنفسه أو بالاخرين، ومع ذلك فان المعلم يجب أن يتقيد بشعار التربية الأساسى القائل بالا اكراه فى التعليم.

وهكذا يرسم لنا لوك دائرة يظل فيها مستمسكا بفكرة قدرة المرء علي أن يفعل ما يريد. فجميع المواد الدراسية (ومنها اللاتينية) يمكن أن تدرس للاطفال من غير التجاء الى الطرق الكلاسيكية فى التعليم، والطريق الصحيح الي تعليمهم هو ان نخلق فيهم محبة وميلا الى ما نريده أن يتعلموه وهنا يستثير فيهم روح الجد والمثابرة[1].

فالحرية التربوية اذن التي يتكلم عنها لوك هى حرية حقيقة خالصة ومنظمة تنظيما طيبا. ويهمنا ان ننهى حديثنا حول الحرية التربوية عنده بالعبارة التي يتضح فيها بجلاء خلاصة موقفه "الحرية هي سر التربية العظيم"[2].

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٢..

(٢) المرجع السابق، ص ص ٢١٣-٢١٤.

الفصل الخامس

المنهج الجدلى الهيجلى

مصادره وطبيعته وخواصه

الفصل الخامس

المنهج الجدلي الهيجلي

مصادره وطبيعته وخواصه

أولا : مصادر النسق الهيجلي .

١ - الفلسفة اليونانية

٢ - الفكر الحديث

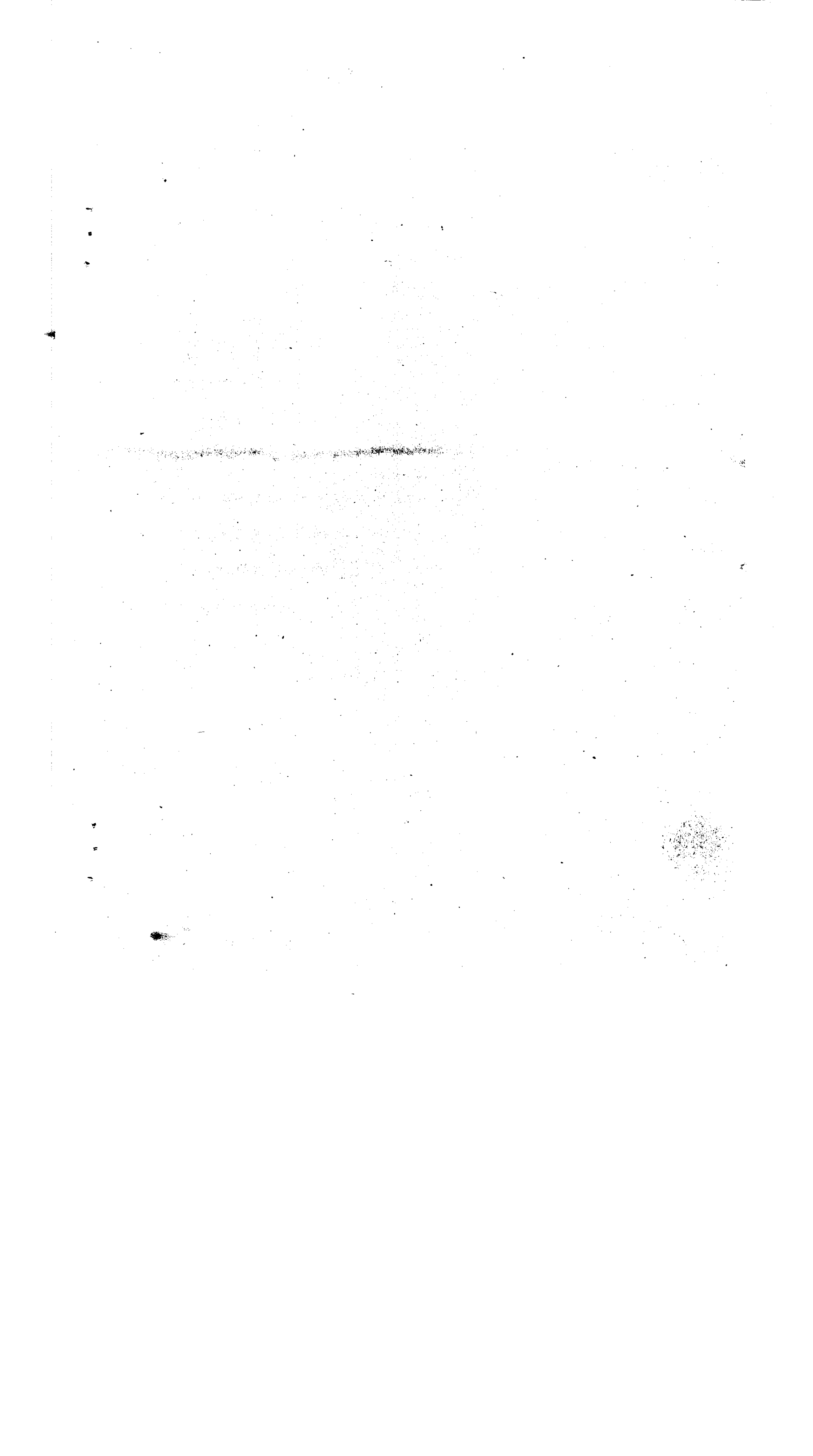
ثانيا - مضمون النسق الهيجلي وطبيعته وخواصه .

أ - مضمون النسق الهيجلي

ب - طبيعة النسق الهيجلي

جـ - خواص النسق الهيجلي

ثالثا : تعقيب ومناقشة .



المنهج الجدلى الهيجلى

مصادره وطبيعته وخواصة

أولا : مصادر النسق الهيجلى

أن من أصعب الامور أن نتعرض للنسق عند هيجل ، فهذا النسق له عدة جوانب وأبعاد تفرض علينا التعرف على جذور هـذا النسق أو الارهاصات الأولية التى مهدت لظهوره والمؤثرات التى تضافرت على تكوينه ، بحيث يمكننا القول بأن النسق الهيجـلى قد استمد مقوماته الإساسية من حصيلة الفلسفات والتيارات الفكرية السابقة عليه ، كما استفاد منها كل افادة فى تدعيم وجوده كبناء فلسفى شامخ ، وهذا ما نحاول معرفته من ثنايا استعراض أهم وأبرز هـذه المصادر والمؤثرات نجملها فيما يلى :

١ — الفلسفة اليونانية :

الواقع أننا لا نستطيع أن نتجاهل دور الفلسفة اليونانية وأثرها الواضح على فلسفة هيجل ، فمثلا لو أمعنا النظر فى المنهج الجدلى الذى اصطنعه هيجل فى كل ابحاثه الفلسفية سنجد لهذا المنهج نظير عند فلاسفة يونانيين من أمثال هيراقليطس وزينون الايلى وأفلاطون وغيرهم . وقد كان هيراقليطس أول من قال بالتغير والصيروره المستمرة ، وصراع الاضداد ، فهو أول فيلسوف ميتافيزيقى فى تاريخ الفكر الانسانى جعل من صراع الأضداد فى الوجود « الحقيقة الميتافيزيقية الأولى » . وقد أخذ هيجل عن هيراقليطس فكرته عن الصيرورة ، حتى لقد صرح هو نفسه بقوله : « أنه ليس فى أقوال هيراقليطس عبارة لا استطيع أن أدخلها فى صميم منطقى » . ولا غرو فقد تصور هيجل « الجدل » على غرار هيراقليطس فجعل منه عملية توافق الاضداد فى الفكر والاشياء على السواء . وأما زينون

الايلى فقد تصور « الجدل » بصورة سلبية ، محاولا اظهارنا على ضروب التناقض التى يقع فيها الفيلسوف حين يبغى الخروج عن دائرة المفاهيم الايلية المنطوية على معانى السكون والثبات . ثم جاء افلاطون فجعل من الديالكتيك منهجا فلسفيا مشروعا يقوم على الحوار السقراطى ، ويقضى بالتدرج فى سلم الحقائق حتى الحقيقة المطلقة . وكان سقراط قد تصور الفكر على أنه حركة مستمرة من الجزئى إلى الكلى ، ثم من الكلى إلى الجزئى ، ومن المشخص الى المجرد ، ثم من المجرد الى المشخص ، وبالتالى كان الجدل فى نظر سقراط بمثابة محاولة مستمرة للوصول إلى التعريف العام ابتداء من الوقائع الجزئية ثم التحقق منها باللجوء إلى وقائع جزئية جديدة .

وهكذا كان «فن الجدل» عند اليونان بمثابة منهج عقلى يراد من ورائه الاهتداء إلى الحقيقة (١) . لقد واجهت هيجل مشكلة متعددة الجوانب بالنسبة للبحث المنهجى . ففى المحل الأول كان فن المناقشة والمجادلة يجب أن يتكامل مع التفكير الدقيق ، فالمناقشة لا تصبح قاطعة يقينية ما لم يوجهها عقل واثق بنفسه كل الثقة . ولكن المناقشة من ناحية أخرى حرة وحية تتحرك فى غمار قضايا وحدود متباينة متحركة بل ومتناقضة ؛ وهناك جانب حسن فى تلك النزعة الشكية التى تؤدى إليها المجادلات التى لا تنتهى . فالنزعة الشكية مفيدة حينما تدخل عنصر النفى إلى الفكر ، فهى « تذيب » التمثلات المحدودة المتناقضة التى يميل الفهم إلى وضعها بوصفها مطلقات ، وذلك بأن تجعل التمثلات متصادمة بعضها بالبعض الآخر . فالنزعة الشكية الملائمة تنتقد النزعة القطعية الساذجة وتدمرها .

والواقع أن فى كل مناقشة حية جانب من الصواب فى كل فكرة . فليس هناك

---

(١) زكريا ابراهيم ، هيجل ، ص ١٣٩ .

شيء صحيح كلية ، كما أنه ليس هناك شيء مطلق الخطأ ، وحينما يعقد الفكر المقارنة بين القضايا ، فهو بذلك يبحث تلقائيا عن وحدة على مستوى أعلى ،فكل قضية خاطئة فيما تثبته بشكل مطلق ، ولكنها على صواب فيما تثبته بشكل نسبي وهي على صواب فيما تنفيه بشكل نسبي ، وخاطئة فيما تنفيه بشكل مطلق ، وذلك هو موقف السوفسطائيين الذين كان لهم فضل ادخال فكرة النسبية لأول مرة في تاريخ الفكر الانساني .

ويبدو أننا يجب الفصل بين الجدل وبين السفسطه ،فالسفسطه تميل ، انطلاقا من الغرور الخالص ، إلى أن تهدم ما هو صواب وقائم على أسس راسخة ، ولا تفضي إلى أية نتيجة ما عدا بطلان الموضوع الذي يخضع للمناقشة الجدلية ، أن السفسطة تقبل مسلمات لا تنهض على أساس ، وتتأرجح بين الوجود والعدم ، بين الصواب والخطأ ، حينما يؤخذ كل طرف بمعزل عن الآخر (١)

ومن ناحية أخرى لا ينبغي أن نخلط بين الجدل والسفسطة التي تقوم ماهيتها في الحقيقة على اعتبار التحديدات المجردة ذات الوجه الواحد ، على أنها حقيقة في ذاتها بموجب ما تفرضه كل مرة مصلحة الفرد ووضعه الخاص . ذلك لأن مجرد كوني موجودا وحاصل على جميع الوسائل التي تضمن وجودي هو في حد ذاته لحظة هامة من لحظات الجدل ، ولكني عندما أعزل من هذه اللحظة جانبها الذي يؤكد ملكيتي الخاصة عن ظاهرة وجودي ، وأبدأ في الاستنتاج أن بامكاني ان اسرق او ان اخون وطني فان استنتاجي هذا هو في حد ذاته يعد لونا من الوان

---

(١) هنري لوفيفر : المنطق الجدلي ، ترجمة ابراهيم فتحي ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ١١ — ١٢ .

السفسطة . ومن ثم يختلف الجدل اختلافا جوهريا عن السفسطة لأنه يستهدف اعتبار الأشياء فى ذاتها ومن اجل ذاتها (١) .

وإذا كانت الفلسفة الايلية لاتذهب الى أن العالم الخارجى غير موجود ، فانها تذهب الى أن هـذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الصحيح ، اعنى أنه « غير واقعى Unreal » . وعلى ذلك فهى تتضمن التفرقة بين الواقع Reality « و » الوجود Being . فما يوجد : كالأفيال ، والحركة مثلا هو مجرد ظاهر . أما الوجود Being فهو وحده الواقعى Real » . لكن هذا الوجود لايوجد وجودا فعليا لانه لايوجد فى زمان ومكان . وما يوجد وجودا فعليا لابد أن على الاقل فى زمان ما، ومكان ما كذلك. ويمكن أن نلخص هذه النتائج فى قضيتين . هما : الأولى أن الوجود الفعلى Existence غير حقيقى . والثانية : أن ماهو حقيقى لايوجد وجودا فعليا .

والواقع أن هذه النتيجة التى انتهينا اليها ـ على الرغم مايبدو فيها من غموض وابهام ـ تمثل احدى الأفكار البالغة الأهمية والتى تتيح لنا أن نفهم أفلاطون « وأرسطو وهيجل (٢) .

أما عن فلسفة أفلاطون وبصماتها الواضحة فى تشكيل الفكر الهيجلى ، بل وتعتبر أحد الأعمدة الرئيسية فى الفكر الفلسفى عند هيجل . فذلك ما تمخض عن هجوم أفلاطون وتصديه لطائفة السوفسطائيين الذين أنكروا تماما قدرة العقل على

---

(1) Hegel : The Essential Writings-Edited by Frederick G. Weiss, Harper & Row, Publishers, Inc., U.S.A., New York; 1974, p. 96.

(2) Stace, W.T. : The Philosophy of Hegel, pp. 6—7.

الوصول الى أية حقيقة وانتهوا — كما هو معروف — الى الاعتداد بالحواس ونسبية المعرفة.فكان على أفلاطون أن يفند دعاواهم من خلال تحليله للاحساس ورفضه أن يكون الاحساس وحده مصدرا للمعرفة ، وارتأى أن معارفنا انما ترجع الى تصورات وهذه التصورات هى عمل من أعمـال العقل حين يقارن ، ويقابل ، ويصنف ما تأتى به الحواس. وخلص أفلاطون من مناقشته الى اعتبار الكليات حقيقة موضوعية وأن المصدر الذى يوصلنا الى هـذه الكليات ليس هو الاحساس وانما هو العقل ، لأن الاحساس لايستطيع أن يزودنا بالتصورات ، بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو استدلال ،ومن ثم فالعقل وحده هو مصدر الحقيقة . والقول بأن الحقيقى هو الـكلى هـو قول يعبر عن فكرة مركزية تنفرد بهـا جميع الفلسفات المثـالية سواء أكانت فلسفة أفلاطون أو هيجل (١) . يقول أفلاطون : « وكذلك الشأن فيما يتصل بالجدل ، فعندما يبدأ شخص ما فى الكشف عن المطلق ينور العقل وحـده ، وبدون أية مساعدة من الاحساس .. يصل الى ادراك الخير المطلق ، أو يجد نفسه على الأقل عند نهاية المطاف فى العالم العقلى » (٢) .

٢ــ الفكر الحديث :

إذا كان هيجل قد ذهب فى تصوره لتاريخ الفلسفة الى أن شتى المـذاهب الفلسفية المتعاقبة ليست سوى سلسلة متصلة من الكشوف ، بحيث أن كل مذهب منها يمثل مرحلة ضرورية فى عملية الترقى التدريجى للحقيقة،فليس بدعا أن تكون مذاهب كل من كانط ، وفخته ، وشيلنج ، بمثابة حلقات متعاقبة فى سلسلة الترقى

---

(1) Ibid., p. 8.

(2) Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, p. 31.

التدريجي للمثالية الحـــديثة في المانيا بصفة خاصة ، وفي الفكر الأوربي بصفة عامـــة (١) .

ولقد تأثر تفكير هيجل بأمور ثلاثة هي : حركة التنوير وحركة الرومانسية الفلسفية ثم بفلسفة كانط . غير أن هيجل يجمع بين هـــذه العناصر في وحدة قوية ، ويحق لنا أن تصفها بأنها وحدة فنية ذات أصالة وأبعاد مترامية، وعلاقات كثيرة خصبة لامثيل لها ، ويتجلى تأثير حركة التنوير على هيجل في اهتمامه الزائد بالفكرة ، وفي اعتماده الراسخ على المنطق ، وفي قوة حجته ثم أخيرا في ايمـــانه بامكان تدريس الفلسفة . أما عن أثر الحركة الرومانسية على هيجل فتتمثل في اهتمامه بالابداع والالهام ، وشدة ولعه لأعمال الماضي (الملهمة) وايثاره للشيء « بأكمله » وفي « تجسده » على المجرد والمحدود (٢) .

والواقع أن الدراسة المتأنية والعميقة للفلسفة الهيجلية الشمولية ، تكشف لنا عن ثلاث أفكار محورية تنساب في جوانب فلسفية هيجل كلها ، وهي :

الفكرة الأولى : هي أن الممكنات أغزر واخصب وأوحب من الواقـــع ، فالواقع الماثل أمامنا يحمل في جوفه قدرا من « الامكانات » أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل، وهي امكانات تسعى حثيثا الى التحقق لتحل محل هذا الواقع . ومن هنا كان الواقع ينطوي على سلب لوجهه المباشر بحيث يكون السلب هو طبيعته الباطنة .

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٣٥ .

(٢) دانجوبرت د رونز : فلسفة القرن العشرين ، ترجمة عثمان نويه ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٤٨.

والفكرة الثانية : هى أن الواقع لا يمثل الحقيقة النهائية ، فالوقائع المعطاه التى تبدو للذهن العادى مظهرا ايجابيا للحقيقة ، هى فى واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة ، حتى أننا لانستطيع الوصول الى الحقيقة الا بهدمها. وهذا واضح طوال عصور التاريخ المختلفة التى يكشف فيها التطور عن زيف الواقع الحاضر الذى يدمره بانتقاله الى مرحلة أخرى . وفى هذه الحركة المستمرة التى تكشف قناع الواقع الزائف تكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلى .

فالجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة بأن هناك سلبية أساسية تتغلغل فى كل أشكال الوجود وحركتها .

أما الفكرة الثالثة : هى الاعتزاز بالعقل بحيث نكون بشرا على الأصالة بقدر مايتغلغل العقل فى حياتنا . والواقع أن انتقال الانسان الى الاعتماد على عقله وتجاسره على اخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل هو تحول حاسم فى تاريخ البشرى طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية . فلقد أخذ الانسان على عاتقه أن ينظم الواقع وفقا لمتطلبات تفكيره العقلى الحر بدلا من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقا للنظام القائم والقيم السائدة .

ولما كانت الامكانات أكثر ثراء من الواقع ، ومن ثم فالواقع لايعبر الا عن جانب واحد فهو زائف ، ولا بد له أن يلغى لتحل محله الممكنات ، وإذا تحققت الممكنات بالفعل تحقق العقل ، لأن العقل هو واقع العالم وممكناته معا (١) .

---

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للنشر ،القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٧ -٩.

أن فلسفة هيجل بأسرها تدور حول موضوع واحـد هو العقل فى أشكاله المتعددة : العقل الخالص فى المنطق ، والعقل فى حالة تخارج فى فلسفة الطبيعة ، والعقل حين يعود الى نفسه فى فلسفة الروح . وإذا كان موضوع المنطق هو العقل الخالص، فان ذلك يعنى أنه عقل مجرد أى أنه لم يوجد بعد وجودا فعليا فى العالم . ثم يبدأ هذا العقل المجرد فى التحول الى ضده أى الى اللاعقل وهى المادة الصلبة فى الطبيعة . أما فى فلسفة الروح فهو يعود الى نفسه مارا بالطبيعة : أنه الآن العقل العينى الذى يوجد فى العالم الفعلى . تلك هى الصورة العامة للفلسفة الهيجلية وهى تدور حول العقل .

ويقول هيجل : أن الفكرة الوحيدة التى تجلبهـا الفلسفة معها وهى تتأمل التاريخ تتمثل فى أن العقل يسيطر على العالم . . ففى الفلسفة تم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل ، جوهر مثلما هو قوة لا متناهية سواء بسواء ، ويمكن مضمونه اللامتناهى خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشؤها، كما تكمن صورته اللا متناهية التى تحرك هذا المضمون . فالعقل من ناحية جوهر الكون أعنى مايكون به وفيه وجود كل واقع حقيقى وبقاؤه . وهو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون ، مادام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن انتاج أى شىء سوى مجرد مثل أعلى ، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع ، فى موضع لايعلمه أحد ، ويكون شيئا منفصلا مجـردا ، يوجد فى رءوس بعض البشر ، ولكنه المركب اللامتناهى للأشياء ، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة ، أنه مادته الخاصة التى يتعامل معها فى نشاطه الايجابى الخاص ، مادام لايحتاج ، كالافعال المتناهية ، الى شـروط مادة خارجية ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه . فهـو (أى العقل) يزود نفسه بغذائه الخاص ، وهو نفسه موضوع عملياته ، وعـلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية

المطلقة . فأنه أيضاً القوة المنشطة التى تحقق هذه الغاية وتطورها : ليس فقط فى ظواهر العالم الطبيعى بل ايضا فى العالم الروحى ، أعنى فى التاريخ كله (١) .

اننا كثيرا مانتحدث عن « العقل » الذى يسود العالم بألفاظ لاتقل غموضا عن تلك التى نتحدث بها عن « العناية الالهية » ودون أن يكون فى وسعنا أن نبين كيف نحدده ، ومن أى شىء يتألف ، حتى نتمكن من أن نقرر ما إذا كان الشىء معقولا أو غير معقول . وإذن فالمهمة هى تقديم تعريف كاف للعقل (٢) .

وهكذا يعطينا هيجل تصوره للعقل بقوله : « أنه تلك الملكة التى يستطيع الانسان ان يقول انها خاصة به والتى هى أعلى من الموت والفساد . يمكنها ان تتخذ قرارات بذاتها . فهى تعلن عن نفسها بوصفها عقلا . ولا تتوقف قدرتها على التشريع على أى شىء آخر ، كما لا يمكنها أن تستمد معاييرها من أية سلطة أخرى فى الأرض ولا فى السماء » . ولكن العقل فى رأى هيجل ، لايستطيع أن يحكم الواقع مالم يصبح الواقع فى ذاته معقولا .. وتصبح هذه المعقولية ممكنة عن طريق تغلغل الذات فى لب الطبيعة والتاريخ . وبذلك يصبح الواقع الموضوعى تحقيقا للذات فى الوقت نفسه .. تلك هى الفكرة التى أوجزها هيجل فى القضية التى تعد أهم قضاياه جميعا ، وأعنى بها أن الوجود فى جوهره « ذات » (٣) .

---

(1) Hegel, The Philosophy of History, Translated by C. J. Friedrich, Dover Publications, Inc., New York, 1956, p. 9.

(2) Ibid., p. 16.

(٣) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) ، ترجمة فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٣٢ .

يهدف هيجل اذن من فلسفته أن توضح المراحل الأساسية التى تتيح للعقل الانسانى الاقتراب من الوصول الى « المطلق » ، وأيضـا حاول أن يبين نظام التطور الذى يكشف فيه « العقل المطلق » عن ذاته

اعتقد هيجل انه اكتشف فى الجدل قانونا للتركيب موجودا وكامنا بالفطرة فى كل من طبيعة العقل وطبيعة الأشياء . ومن ثم فان هنـاك تماثل بين قوانين الفكر وقوانين الأحداث ، وكلاهما يشتمل على نموذج للنمو والتطور يمكن معرفته (١) .

والواقع أن التطور الهـادف هو المبدأ الأساسى فى الفلسفة الهيجلية . لقد نظر هيجل الى الـكون على أنه حالة من التدفق ، فكل شىء ينزع للانتقال الى ضده ، ولنا فيما يحدث حولنا خير شاهد على هذا التطور ، ذلك أن أى مؤسسة أو نظام اجتماعى أو سياسى عندما يصل الى اكتمال نموه ويؤدى وظيفته ، حينئذ يفسح المجال لنظام آخر مختلف عنه . ولكن النظام القديم لاينتهى أو ينهار تماما ، بل يندمج فى النظام الجديد ، لأن نتائج صراع الاضداد تبتدع نظاما جـديدا يتخذ عناصره من الضدين . وهكذا تتوالى العملية وتتصاعد ثانية مع كل مرحلة جديدة تمثل تحسنا وتقدما يعلو على مايسبقها .

ولكن تصور هيجل للتطور لم يكن تطورا آليا أو أنه يتم كيفما اتفق . بل أن عملية التطور هذه تنقاد بالعقل الكلى أو الله . حيث يؤكد بأن التطور هو

---

(١) جورج سباين : تطور الفـكر السياسى ، الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٧٣٠ .

« اشراق Unfoldment » الله فى التاريخ (١). وحسبنا أن ندقق النظر فى حركة الأجرام السماوية .. والعناصر الفيزيائية ، فانها تكشف عن طابعهما الجدلى عن طريق عمليات التقلب الجوى التى هى مظهر لطبيعتها الجــدلية . وهذا المبدأ عينه يمثل الدعامة الأساسية التى تقوم عليها شتى العمليات الطبيعية الأخرى ، وهو فى الوقت نفسه الذى يدفع بالطبيعة دائما نحو تجاوز ذاتها . وليس الديالكتيك وقفا على الطبيعة ، بل هو قانون الحياة الروحية أيضا . وليس أدل على سيـــادة الجدل فى العالم الروحى من النظر الى الظواهر القانونية والأخلاقية : فانها شاهده على أن « الشيء اذا زاد عن حده انقلب الى ضده » ، وأن « الاضداد دائما فى تماس » . والأمثال الجارية بين الناس هى مصداق لهــذه الحقيقة : فاننا حين نقــول مثلا : « ان أقصى درجة من درجات العدل انما هى أقصى درجة من درجات الظلم » انما نعنى أن العدل المجرد أو العدل المبالغ فيه انما يفضى فى النهاية الى ضرب من ضروب الاجحاف .. وأن الألم العميق قد ينقلب الى ابتسامة أوضحكة ، وهلم جرا ــ فكل ماق انفسنا وكل مايحيط بنا ، انما هو الدليل على أن الجــدل قانون عام يصدق على كل من عالم الطبيعة وعالم الروح (٢) . بحيث يمكننا أن نقول أن « ثمة » غائية باطنية » تعمل عملها فى صميم الصيرورة الكونية ، والا لما كان للجدل الهيجلى أى معنى (٣) .

وعلى أية حال ففى الوقت الذى فكر وكتب فيه هيجل كانت عيناه تبصران

---

(1) Burns, Edward Mcnall, Western Civilizations, W. W. Norton & Company, Inc., New York; 1973, p. 595.

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص‌ص ١٥١ــ١٥٢ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٦ .

تطورات فى أوربا : كان شيوع الروح العلمية مما أدى الى تغير فى القيم الدينية ، وكان تطور التاريخ من الاقطاع الى الديمقراطية ، وكانت الغزوات النابليونية ومعها حروب الاستقلال . وتلك الأمور مجتمعة أيقظت ذهنه وبعثته على تجديد الفلسفة فى مسائل لم تعهدها الفلسفة من قبل فكان مذهبه فلسفة فى الدين والتاريخ والسياسة ، كما كان جوهره منطق هو منطق معرفة أيضـــا ولكنه غير المنطق الصورى الذى يستند الى قانون الهوية أو الذاتيـة Identity فيحبس الفكر فى الانسجام مع ذاته ، وكذلك غير المنطق الترنسندنتالى الذى ينظر الى الحقيقة كأمر استاتيكى وفجائى وكامل ونهائى ينجم عن مجرد التقـاء الفكر بالتجربة ، أو الصورة بالمادة ، أو مقولات العقل وما يعطى لها فى اطار المكان والزمان من مادة تتركب فى المقولات، فلا تفهم بهذا تطور الحقيقة خلال التاريخ ولا مجهود الفكر خلال الزمن فى انماء الحقيقة وسيره نحـوها شيئا فشيئا فجاء منطق هيجل معبراً عما رآه نقصا فى المنطقين السابقين ، كما جاءت فلسفته منطقا ومذهبا ميتافيزيقيا فى آن واحد .

لقد تنبه هيجـل الى أهمية التاريخ ولم تكن هنـــاك فلسفة للتاريخ فأقـام فلسفة للتـاريخ تحت كتابات منشىء علم التـــاريخ الحديث فى المـــانيا : هردرورانكه — فيرى هيجل فى التاريخ العام وتتابع أحداثه ، الحياة الحقة والواقعية للألوهية عبر الزمن . وفلسفة التاريخ تريد أن تفهم هـذا الجانب الحى الديناميكى للعقل أو للروح أى الألوهية . وهو لا يقصد بفلسفة التاريخ أن يقف موقف المؤرخين ، فيهتم بالوقائع الجزئية الكثيفة فهذا عقيم فى الفلسفة لأن أحداثه تظل بذلك غير مفهومة أو معقولة أى لامنطق لها، وانما تريد هذه الفلسـفة أن تنظر فى التاريخ ككل لتضفى على أحداثه معقولية عامة تكشف

عن المنطق الالهي الذي يسيرها (١) . فالفيلسوف لا يزاحم المؤرخ التجريبي في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات ، والمادة والوثائق وما اليها ، بل ينحصر دور المؤرخ الفلسفي في تفسير أحداث التاريخ أي أنه يفسر التاريخ باعتباره تجليا لحركة الروح العاقلة في الزمان (٢) .

ومما لاشك فيه بل ومن المؤكد أن كانط يعد أحد الروافد الرئيسية للفلسفة الهيجلية ، فقد نظر هيجل الى كانط على أنه المؤسس الحقيقي للمثالية الحديثة ، وبالتالي فقد اعتبره بمثابة الأب الروحي لمذهبه المثالي المطلق ، حيث يقرر هيجل بصراحة في الجزء الأول من « علم المنطق » بقوله : « أن فلسفة كانط .. انما تمثل الدعامة التي قامت عليها الفلسفة الألمانية الحديثة ، ونقطة الانطلاق التي بدأت منها » (٣) . ومعنى هذا أن هيجل قد وجد في شخص كانط الباعث الحقيقي لحركة المثالية في الفكر الألماني الحديث ، ان لم نقل في الفلسفة الحديثة كلها .

فقد وجد هيجل لدى كانط اهتماما كبيرا بتأسيس علم المنطق ، واستنباط المقولات مع تحديد عددها تحديدا دقيقا مع تقسيمها الى مقولات رياضية ومقولات ديناميكية ، ثم تقسيم كل فئة من فئات المقولات تقسيما ثلاثيا يجعل من النوع الآخير منها مجرد مركب (أو مؤلف) من النوعين الآخرين ، وابراز فعل

---

(١) محمد ثابت الفندي : أصول المنطق الرياضي ، دار النهضة العربية للنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ، الترجمة العربية ، ص ٥٤ .

(٣) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ٩٩ .

الذهن ، (أو الفهم) فى تحقيق هـذا التركيب أو التأليف .. الخ . وكل هـذه الآراء قد اقنعت هيجل بضرورة العمل على تأسيس نسق علمى يقوم على مبادىء أولية ، خصوصا (أنه قد وجد عند كانط اهتماما ملحوظا بالطابع الجدلى للذهن (أو الفهم) فى عمليه التأليف التى يقوم بها ، مما سيكون له أبلغ الاثر على الفكر الهيجلى من بعد (١) . فهى وحدها التى تحدد المنهج الذى ينبغى أن يتبع . وأول مايظهر من هذين المنهجين هو المنهج التحليلى الذى يقوم بدراسة الموضوعات الجزئية ويردها الى الكليات ، أى الى الجنس أو القانون أو ماشابه ذلك. والفكر هنـا لايكون أكثر من نشاط يقوم بعملية تجريدية ، وهذا هو معنى الفكر كما فهمه « جون لوك » والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة ، فالمعروف — عندهم — ليست الا تحليل الموضوعات العينية وردها الى عناصرها المجردة ثم دراسة هـذه العناصر فى عزلتها عن الموضوعات. وتهدف هذه المعرفة الى دراسة الموضوعات كما هى فى حقيقتها وهى لهـذا تقع فى تناقض حين تحلل الموضوعات الى كليـات مجردة ، فعالم الكيمياء — مثلا — الذى يضع قطعة من اللحم الحى فى انبوبة ثم يقوم بتحليلها بطرق شتى ، ويخبرنا فى النهاية أنهـا تتكون من نتروجين ، وكربون ، وايدروجين .. الخ ، يمكن أن تكون معلوماته صحيحة غير أن هذه المواد المجردة لم تعد لحما حيا ونفس هذا الخطأ يقع فيه عالم النفس التجريبى حين يقوم بتحليل السلوك الى مظاهره المختلفة ثم يبقى على هذه المظاهر فى عزلة وانفصال فالموضوع الذى يخضع للتحليل يدرسه كما لو كان نوعا من البصل تنزع قشرته واحدة بعد الأخرى . أما المنهج الثانى فهو المنهج التركيبى وهو يسير عكس المنهج التحليلى ، فاذا كان هـذا الأخير يبدأ من الموضوعات الجزئية ثم يمضى صعدا الى الكليات فان المنهج التأليفى يبـدأ من الكليات ثم يهبط منها نازلا الى الجزئيات ، واذا كان المنهج التحليلى هو المنهج الذى يأخذ به العلم

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٠٨ — ١٠٩ .

والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة ، فان المنهج التأليفى هو المنهج الذى تأخذ به الرياضة ومن حاول من الفلاسفة تطبيق المنهج الرياضى فى مجال الفلسفة،فالرياضيات تبدأ من الكليات وهى هنا التعريفات والبديهيات وما شابه ذلك ثم تهبط منها الى مايلزم عنها من نظريات جزئية . ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق المنهج التحليلى فى مجال الفلسفة كما فعل « لوك » وغيره ، كما أننا نجد من بين الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج التأليفى فى الفلسفة كما فعل «اسبينوزا» حين بدأ بالتعريفات وذهب مثلا إلى ألا أن الجوهر علة ذاته،وعلى الرغم من أن تعريفاته حقائق الا أنها حقائق من جانب واحد فقط وهو مايكشف عنه سير الجدل .

وعلى الرغم من أن هذان المنهجان لازمان وقد حققا نجاحا فى مجاليهما ، الا أنهما لايصلحان للمعرفة الفلسفية لأنهما يبدأن من فروض ، ثم يسيران على مبدأ الفهم ويخضعان لقانون الهوية الصورى،أما المنهج الفلسفى فهو منهج تحليلى وتأليفى فى آن معا ، وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين وانما هو يمزج بينهما ويدمجهما فى ذاته بحيث نرى التحليل والتأليف فى كل خطوة من خطوات سيره . وهذا المنهج الفلسفى هو المنهج الجدلى الذى يسمى كذلك بالمنهج المطلق لأنه يخلو من كل افتراض وتحكمه الضرورة فى جميع خطواته ، وهو عبارة عن مركب المنهجين السابقين ، فهو حين يتقدم من الكلى المجرد عن طريق التخصيص شيئا فشيئا الى الفردى العينى فهو تأليفى ، وهو لأنه يبدأ من المباشرة ويتقدم خلال التوسط الى الكلى العينى الذى يحوى المباشرة السابقة داخل جوفه فهو لذلك تحليلى (١) .

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٠

وعلى أية حال فالمنهج الذي تبدأ به الوعى العادى لايعنى أى شىء من الخارج .. ويبدو أنه من الأهمية أن نؤكد هنا أن هيجل لم يقصد من استخدام المنهج الجدلى أن يعرض لنا ببساطة تتابع الحركة الجدلية فى موضوع بحثه . ذلك لأن مهمة الفيلسوف أن يغمر Submerge حريته فى السلوك ، ويدعها تتحرك وفق طبيعتها الخاصة . فاذا ماتابعت الحجة للحركة الجدلية، ينبغى أن يكون ذلك تابعا من الأشياء ذاتها وليس من طريقة معالجتنا لها (١) .

ثانيا ـ مضمون النسق الهيجلى وطبيعته وخواصه

تتضح السمات والخصائص الاساسية للمنهج الجدلى عنـــد هيجل فى ممارساته الفلسفية . لقد كانت فلسفته بحق محاولة جادة للوصول الى الحقيقة ـــ فى جميع تنوعها وتغيرها الزمانى المطرد ـــ التى يمكن ادراكها بالعقل والمنطق . وهـــذا المنحى جعله مستغرقا فى اعادة تقييم Reassessment العمليات العقلية التى نستعملها والمؤهلات العقلية Equipment التى نستخدمها فى تفسير الحقيقة.

يتساءل هيجل، كيف يمكننا أن نصف التعقد اللانهائى للعالم والجريان Flux المطرد للأحداث فى عبارات سهلة واضحة والفاظ دقيقة يتطلبها المنطق ؟ ويرى هيجل أن أى وصف جزئى لحالة ما أو أية فلسفة تختص بتقـــديم وصفا جزئيا للحقيقة ، هى بطبيعة الحال ليست سوى تجريدا يعكس جانبـا من الحقيقة وليست الحقيقة كلها. فهى على هذا النحو تعد باطلة أو زائفة لانها تفسير من جانب واحد، ويؤكد هيجل أنه لكى نصحح هذا ، الزيف Falsification يتعين علينا أن ننكر to Contradict التوكيد Assertion الأصلى بلفت الانتباه الى

(1) Taylor, Charles, Hegel, Cambridge, University Press, London; .New York; 1977, p. 129.

حدوده وهكذا نمضى ــ وفقا لمصطلحاته ــ من الفكرة Thesis الى سلبها Negation أو نقيضها Antithesis ثم نتقدم بعد ئذ الى المركب Synthesis الذى يضم الرؤية الأصلية ويعطى سلبها رأيا أكثر ملاءمة للموقف ، ونتيجــة لتكرار هذه العملية ، اعنى بسلب نتيجتنا الجديدة والوصول الى مركب أعلى ــ ننقى أحكامنا باستمرار حتى تعكس الحقيقة بطريقة أكثر ملائمة ويسمى هيجل أجراؤه هــذا بالجدل ، مستخدما بذلك نفس الكلمة اليونانية التى استخدمها أفلاطون من قبل للتعبير عن مفاهيم التفسير التقدمى الفلسفية .

لقد توصل هيجل نتيجة صياغة أفكاره وحججه فى القالب الجدلى الى تمثيلا دراميا واضحا الى حد ما لصراع الأفكار Clash of Ideas ،وهو مايجعلــها أكثر اقترابا من الحقيقة التى يستحيل التعبير عنها فى صياغة مفردة .

وهكذا يحــاول هيجل من ثنايا معالجته لتاريخ الفلسفة بهذا المنهج ، أن يبين كيف أن الفلسفات المختلفةعندما تضمها فى تعارض جدلى ، تقدم اسهاما الى الفهم المتقدم الى الحقيقة فى كل تعقدها . ونجــد هيجل فى فلسفته عن التاريخ يعمم نفس الأسلوب على كل متوالية زمانية للتغير فى الأمور الانسانية (١) .

لقد شعر هيجل بافتقــاد معاصريه للخاصية المنهجية للجدل ، وفى الواقع أن عملية الجدل عنده متميزة تماما ، أنها عبارة عن تقدم من تحديد منطقى الى آخر ، وهذهالعملية لاتبدأ بأى افتراضات مشروطة ولكنها تعرض لنا نتائج التفكير فيها وفى صورتها التقدمية.وهنا لاتحتاج الى أى انتقال خارجى . وإذا ماتابعنا هيجل فانه ينبغى علينا أن نحذو كل أقسام الجدل عند السابقين ، على اعتبار أنها لاتتفق مع روح التقدم العلمى الفعلى ، حيث تصبح هذه الأقسام زائدة .

---

(1) Rickman, H.P., The Use of Philosophy, p. 67.

ووفقا لهـذا يعد هيجل ناقدا لمعاصريه الآخرين - خاصة رينهولد وفخته - لانه جعل صورة العبارة Satz هى القضية الأساسية بالنسبة للعرض الفلسفى عند هؤلاء ، ولكنه من ناحية يرى أن اجراءه الخاص يعتبر اعادة كشف حقيقية للبرهنة الفلسفية التى لا يبدو صورتها المنطقية معطاه فى العرض النسقى للهندسة الاقليدية وبالتالى كتحليل فى أورجانون أرسطو . ويمكن القول بأن هيجل ربما كان يبحث عن التمييز بين هذا المدخل التحليلى ومدخله الجدلى حينما كتب فى مقدمته للفينومينولوجيا : بمجرد اكتشاف الجدل من البرهان فان تصور البرهان الفلسفى يكون قد فقد حقيقة .

ويمكن أن يؤخذ هذا النص على أنه اشارة الى تحطيم الاعتقادية والميتافيزيقا العقلانية ومنهجها الرياضى فى البرهنة ، ومثل هذا التحطيم يرجعه هيجل الى كانط وجاكوبى .

وإذا ماتابعنا هذا التفسير فان تصور البرهان الفلسفى كما هو معروض فى النقد الكانطى والبراهين على وجود الله . وهذا التصور لايشاركه أحد فيه فى العصر الرومانسى ، ومع ذلك فان النص أو السياق نفسه يبين لنا أنه وفقا لهيجل فان تصور البرهان الفلسفى لم يفهم بطريقة صحيحة تماما . ومن ثم فان العبارة لاتشير فعلا أو لاتتضمن الاشارة الى أن البراهين على وجود الله مؤسسة على غرار النموذج الهندسى انما هى بمثابة اشارة دنوية لانزلاق الجدل الى مجرد أداة تمهيدية مساعدة تماما ، وهـذا الانزلاق الهائل يشبه الى حد ما الواحد الذى استهدفه أرسطو حينما وجه نقده للجدل الإفلاطونى .

ولكن لاينبغى للمرء أن يتجاهل تلك الحقيقة ، ذلك أنه على الرغم من انزلاق الجدل بهـذه الصورة ، فان هيجل

أخصب وأعمق الحقائق التأملية المتأصلة فى اعمال أرسطو . حيث يؤكد لنا هيجل بوضوح أن منهج أرسطو يبتعد كثيرا عن تحليله المنطقى . ولعـــل هيجل لم يصادف ، فى الوقت نفسه ، النموذج لما قد تصوره بالنسبة للبرهان عند أرسطو ، بل بالاحرى فى نطاق الجـــدل الايلى والأفلاطونى . لقد زعم هيجل أنه بمنهجه الجدلى قد استطاع تبرير طريقة أفلاطون لتبرير الاعتقاد ، بواسطة تمحيص جدلى لسائر الفروض .

والواقع أن هيجـل لم يقنعنا بذلك فحسب ، اذ أنه ، على العكس من ذلك ، حاول فى بادىء الأمر أن ينفذ الى أغوار الجدل الافلاطونى . فقد استطاع هيجل بنظرته الثاقبة وبجهـــوداته الكثيرة - التى لم تكن موجودة من قبل فى فلسفات القرن الثامن عشر - أن يكتشف أهمية المحاورات الافلاطونية التأملية كالسوفسطائى ، وبارمنيدس وفيلوبوس باعتبـارها تشكل حجر الأساس ولب فلسفة أفلاطون للفترة اللاحقة ، حتى بالنسبة لتلك المحاولات الهزيلة التى ظلت ابان منتصف عام ١٨٠٠ تكرس جهدها لاثبات أن هذه المحاورات غير منطقية . حيث نظر هيجل الى الجدل الأفلاطونى بما فى ذلك محاورة بارمنيدس ، على أنه لم يكن جدلا خالصا بمعنى الكلمة ، لأن هذا الجدل قد صدر عن قضايا افتراضية ، وهذه القضايا نفسها لم تشتق بعضها وفق ضرورة باطنية .

الا أنه كان يجب على هيجل بصدد فكرته المنهجية عن البرهان الفلسفى ، أن يعتمد بصورة أكثر كثافة على أسلوب المحاورة السقراطية ككل - ذلك لأن الصيغة البسيطة التى أشاد بها هيجل فى توجيه سقراط للحوار والمناقشة ، بالنسبة لمحاورة بارمنيدس على الأقل . تعد بمثابة النموذج الفريد للجدل القديم .

فالأمر الذى لاشك فيـــه أن هيجل قد ارتأى تماما أن الدور الرائع الذى

يؤديه الشريك فى محاورات سقراط بدعم ويساند النتاج الباطنى لتطور الفكر - فقد امتدح هيجل هؤلاء المشاركين لسقراط كالشباب الذى تأقلم مع روح المنهج السقراطى ، الذين كانوا على استعداد لتجاوز كل ألوان الوهم التى من شأنها اعاقة تقدم التفكير (١) .

أ - مضمون النسق الهجيلى :

يصور المنهج الجدلى عادة فى الكتب المدرسية لتاريخ الفلسفة ، باعتباره العملية الكامنة فى الحركة الثلاثية للفكر ، من وضع أصلى أو من الفكرة الى وضع مضاد أو النقيض ثم تتم الحركة بعدئذ من النقيض الى المركب الذى تتحد فيه الفكرة ونقيضها أو يأتلفان فى مستوى أعلى - ويحتفظ المركب بالفكرة والنقيض بينما يتم التماشى فى الوقت نفسه لينطلقا قبل كل شىء الى مستوى أعلى . ويتضمن هذا المستوى الأعلى على فكرة جديدة ، والتى تنتج بدورها نقيضها ، ثم من الفكرة الجديدة ونقيضها ينشأ مركب جديد أغنى وأكثر عينية من المركب السابق . وتستمر هذه العملية الثلاثية الى أن نصل الى المركب الشامل الذى يضم فى ثناياه كل الأشكال الثلاثية ، وهو لاينتج أى تناقض أبعد من ذلك . وبهذه الوسيلة ، وعن طريق حصر جميع التناقضات داخل النسق والعبور منهجيا من خلاله ، يتم احراز وبلوغ الكل الذى تنحل فيه كل التناقضات .

ولقد وصف لنا ريتشارد كرونر Richard Kroner هذه العملية الجدلية بقوله : « هذا المنطق الجديد من الضرورى كالجدل بقدر ماتكون حركة الفكر ذاته . ويعنى « الجدل » فى الأصل فن المحادثة أو الحوار ، والجدل الهيجلى —

---

(1) Gadamer, Hans-Georg, Hegel's Dialectic, pp. 5—7.

مثل الجدل الأفلاطونى - يمكن تسميته ، بحـوار العقل مع ذاته (1): The Dialogue of mind with itself

ويذهب هيجل الى أن التركيب المنطقى للعقل يتخذ طابعا جدليا . وهـو يعنى بذلك أنه عبارة عن نسق من المقولات ، بحيث يمتنع على المرء أن يفكر بطريقة واضحة من غير أن يدمج « الفكرة » فى «نقيضها» ويجمع الفكرة ونقيضها ويضمهما فى مقولة جديدة ، وهذه المقولة هى المركب الذى يتصل بالمقولة الأصلية ونقيضها .

وتتواصل هذه العملية والتقدم المنطقى من الفكرة ونقيضها الى المركب . ثم يصبح المركب بمثابة فكرة جديدة فتدمج ثانية فى نقيضها، ويتألف منها ونقيضها مركب جديد ، وتبدأ هذه العملية الجدلية فى بداية أمرها من المقولة الأفقر وهى مقولة الوجود Being وتنتهى بالمقولة الأغنى وهى مقولة المطلق The Absolute ، والذى يتضمن ويشتمل على كل حقيقة . وهـو مايعنى أن « الفكرة » تنطوى جدليا على « النقيض » ، والفكرة والنقيض يتضمنان جدليا على المركب . ومن ثم وأيا كان التضمن جدليا فهو يختلف - حسبما يرى هيجل - عن التضمن المنطقى ، ذلك لأن التضمن الجـدلى بصورته السابقة يعد « أفقر Poorer » فى مضمونه من نتيجته. فهو من هذه الناحية يشبه التضمن الديكارتى . . ومع ذلك يتفرد التضمن الجدلى بميزة اضافية لأن نتيجته لاتخرج عن حد أمرين ، فاما أنها الضد لما سبق لهذه الفكرة « السابقة » أو أنها توفيقا للضدين طالما كانت المقولة

(1) Young, William. Hegel's Dilectical Method, University of London Library, The Craig Press, London; 1972, p. 8.

السالفة تتألف من « الفكرة » ونقيضها (١) .

ولما كانت المقولات هى العمود الفقرى للأشياء بمعنى أنها تعبر عن طبيعتها الحقيقية . فهى أيضا خطوات فى المنهج الجدلى، فكل مقولة هى خطوة فى طريق هذا المنهج — ومعنى هذا أن هيجل يضع أمامنا نظرة ميتافيزيقية واسعة تشمل العالم والله والتاريخ … بحيث يسير هذا الكل الضخم على ايقاع واحد ويمر بمراحل واحدة « فالطريقة التى تتحرك بها الأشياء وتؤثر بعضها فى بعض هى نفسها الطريق التى يسلكها المطلق حين يفض نفسه فى لحظات مختلفه ومرتبطة . وهى كذلك الطريقة الوحيدة الممكنة لدراسة فلسفية صحيحة . ولهذا نجد المنهج الجدلى بمقولاته المتعددة يقدم لنا سلما للمعرفة ، فكل حلقة من حلقات هذا المنهج تمثل درجة من درجات المعرفة ومرحلة من مراحل فهم الأشياء فقد أفهم الأشياء تحت مقولة الوجود وهو فهم يمثل أدنى درجات المعرفة ، لأنى إذا لم أعرف عن الشىء الا أنه موجود فحسب ! فاننى تقريبا لم اعرف عنه شيئا قط ، أما إذا عرفت أنه يصير فقد عرفت شيئا أكثر . وإذا ماتدرجت فى سلم المقولات كنت أسير صعدا فى سلم المعرفة، حتى إذا ماوصلت الى أن الأشياء ليست الافكر، أو أنها على وجه الدقة الفكرة المطلقة ، كنت قــد وصلت الى المعرفة الفلسفية أو المعرفة المطلقة التى هى أعلى مراتب المعرفة (٢) .

والواقع أن موضوع فلسفة هيجل هو حقيقة المعرفة ذاتها ، لا الحقيقه التى تخفيها المعرفة ، بل أن الهيجلية ليس معناها « الجدلية » فى ذاتها . فكثيرا مايقوم

---

(1) Korner, Stephan, Fundamental Questions of Philosophy, Fletcher & Son Ltd , Norwich, Great Britain, 1977, p. 156.

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ١٤٧ .

الناس بعزل المعنى الفلسفى لكلمة من الكلمات ويواجهونه بنقيضة ، ثم يلتمسون التوفيق بين النقيضين ، غير أن هـــذا لايعدو أن يكون جدلية زائفة وهيجلية خداعة : لان نقطة الانطلاق فى الحركة الجدلية لاتبقى عند هيجل سلبية جامدة خارج النشاط الجدلى ذاته ، فانهـــا بوصفها نقطة انطلاق تشـارك فى الروح ، أى تشـــارك فى وجود المجسد المتعين الذى يدعمه المنطق الهيجلى الصـــارم ولا يهدده (١) .

ان المعرفة الفلسفية لاتستهدف الا الاساسيات ، ذات الصلة الوثيقة بمصير الانسان ومصير عالمه .. والموضوع الوحيد للفلسفة هو العالم فى شكله الحقيقى ، أى العالم بوصفه عقلا .. والعقل بدوره لايشعر بكيانه كاملا الا مع تطور البشرية .. وعلى ذلك فان الحقيقة الفلسفية تتعلق قطعا بحياة الانسانية وهى اعمق غاياته وأهدافه .. هـذا ، فى نهاية المطاف ، هو معنى العبارة القائلة أن الحقيقة كامنة أو باطنة فى موضوع الفلسفة ، فالحقيقة هنا تصوغ وجود الموضوع ذاته وليست عديمة الاكتراث به ، كما هى الحال فى الرياضيات ، ووجود الموضوع وجودا حقيقيا هو مسألة حياة (وموت) ، والطريق المؤدى الى الحقيقة ليس عملية معرفة فحسب ، بل هو أيضا عملية تاريخية (٢) .

والجدير بالذكر أن هيجل يرفض الفصل بين الفكر والمعرفة ، ويرى أن المعرفة كلها عقلية . فليس هناك سوى العقل . أما الاحساس فليس الا ضربا من

---

(١) داجوبرت د. رونز : فلسفة القرن العشرين ، الترجمة العربية ، ص ص ٥٢-٥٣ .

(٢) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل). الترجمة العربية، ص١١٣ .

ضروب النشاط العقلى ، فالعقل هو الذى يدرك ادراكا حسيا وهو الذى يتخيل ويتصور ويرغب ويريد .. الخ . وهو حين يكون حاسـا أو مدركا ادراكا حسيا، انما يجد موضوعه فى شىء حسى، وهو حين يتخيل يجد موضوعه فى تصور ذهنى ، وهو حين يريد يجد موضوعه فى هدف أو غاية

يقول هيجل : « ان المعيار فى التمييز بين الالوان المختلفة لنشاط العقل هو « الموضوع » . فاذا كان نشاط العقـل ينصب على موضوع حسى سمى النشاط العقلى فى هـذه الحالة ادراكا حسيا ، وإذا انصب على تصوير ذهنى كان تخيلا ... الخ ، ومن ثم فان أعلى ضـروب النشاط العقلى هى تلك التى يتخذ فيها العقل من نفسه موضوعا لنشاطه حيث يصبح هو نفسه الذات والموضوع فى آن واحد . والحوار الذى يدور بين هذه الذات وهذا الموضوع هو ما نسميه بالمنهج الجدلى الهيجلى (١) .

وعلى ذلك يمكننـا القول بأن العقل فى سيره الجدلى يمر بمراحل ثلاث هى على التوالى :

١ ـ مرحلة الوعى المباشر : وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلا عن الذات التى تدركه وفى حياد معها .

٢ ـ مرحله الوعى الذاتى : حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنها الذات وأن الاستقلال الأول قد تحطم وانهار .

٣ ـ مرحله العقل : وفيها نجد أن الموضوع متحد مع الذات ومختلف عنها فى وقت واحد .

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ١٠٤ .

ولو تأملنا هذه المراحل الثلاث لوجدنا أنها تمثل سمة رئيسية تطبع بطابعها المنهج الجدلى فى جميع خطواته . فأول خطوة يبدأ بهـا المنهج الجدلى هى دائماً خطوة مباشرة ، وفيها يبدو الموضوع الذى نبدأ به ، كما لو كان مستقلا عن غيره ولا يرتبط بشىء سواه . الا أن هذا الاستقلال ظاهرى فقط ، اذ سرعان ماينقلب الموضوع من تلقاء نفسه الى ضده ، ويصبح هذا الضد نفسه الذى كان يبدو فى أول الأمر مستقلا عنه . فاذا مابدأنا — مثلا — بمرحلة الوعى المباشر ، وهى المرحلة التى يبدأ فيها الوعى فى ادراك العالم الخارجى ، فاننا نجد أن العالم الخارجى فى هذه المرحلة يكون مستقلا عن الوعى . فالموضوع موجود ، وهو الحقيقى ، وهو الماهية ، أنه موجود لايتأثر قط بأن يعرف أو لايعرف . فهو مستقل تماما عن الوعى الذى يدركه وعن الطريق الذى يدرك بها ، غير أن المنهج الجدلى سرعان مايبين لنـا أن هذا الاستقلال يتحطم وينهار بحيث تنتهى الى أن العالم الخارجى يلتقى مع الوعى على صعيد واحـــد . وهكذا نصل الى مرحله الوعى الذاتى وهى نقيض المرحله الأولى ، ثم تتبين أخيرا أنه إذا كان العالم الخارجى يتحد مع الوعى فى هوية واحدة ، فانه يختلف عنه فى نفس الوقت (١) .

والحق أن هيجل كان واعيا ومدركا كأى فرد آخر بأن التفكير هو عملية الذات التى تفكر . ومع ذلك فهو يختلف عن غيره فى اصراره على أن التفكير هو أيضا وفى نفس الوقت نشاطا للموضوع الذى هو مفكر (٢) . اذن فالفكر يعنى ابتداء الجهد لفهم ماهو الفكر ، ويرى هيجل أن الجهد من أجل الفهم كالجهـد لتفسير

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٥ .

(2) Laner, Quentin. Essays in Hegelian Dialectic, p. 32.

لما كانت الأشياء متمرسة بالطريقة التي هي عليها (١) .

ومن هنا يمكننا النظر الى المعرفة من زاويتين : فالذات من ناحية يمكن أن تكون سلبية أو منفعلة ، أي أنها تتقبل العالم الخارجي كما هو عليه . وهذه هي المعرفة البسيطة . فالموضوع هنا هو الذي يشكل الوعي وليس الوعي هو الذي يشكل الموضوع . ذلك لأن هدف المعرفة البسيطة هو معرفة العالم كما هو . فهي لاتهدف الى تغييره أو تبديله وانما تتقبله تقبلا سلبيا . ويمكن من الناحية الأخرى أن ينظر الى الذات على أنها ايجابية نشطة تنشد تشكيل العالم حتى يتسنى لها أن تظهره في اتساق مع نفسها وهذه هي الادارة وهي مبـــدأ العمل الذي لا يتقبل العالم تقبلا سلبيا وانما هو ينشد تغيير العالم ليجعله متفقا مع أهدافه الخاصة(٢).

ومن ثم تنقسم المعرفة الى قسمين :

(١) المعرفة البسيطة او المناسبة .

(٢) الارادة

والمعرفة المناسبة هي بالضرورة معرفة متناهية. ذلك لأنها لاتستطيع أن تصل الا الى الحقائق المتناهية فحسب ، ويرجع تناهي هـــذه المعرفة الى أنهـا لاتمثل الحقيقة بأكملها . فهي تنظر الى العالم على انه شيء معطى ، شيء خارجي يقابلهـا ويحـــدها . فهذا اللون من المعرفة يركز على وجهـة النظر التي تفصل بين الذات والموضوع وتفشل في ادراك وحدتهما ، وهذه بصفة عامة هي المعرفة التي تؤكد التباين والاختلاف وتتجاهل الهوية . ولهذا فهي معرفة الفهم ، وإذ ماتساءلنا

(1) Ibid., p. 33.

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل . ص٣٠٨ .

لماذا يتخذ الوعي هذه الصورة فسوف نجد الاجابة هنا وفي هذه المرحلة التي وصلنا اليها ، فمعرفة الفهم هنا قد تم استنباطها وعلى ذلك فهي تفرض نفسها في هذه المرحلة من مراحل سير الجدل باعتبارها ضرورية في التطور الذاتي للعقل الخالص

وتعتبر هذه المعرفة في جانب من جوانبها معرفة تحليلية ، وفي جانب آخر معرفة تأليفية أو تركيبية . ولقد اعتاد الناس أن ينظروا الى هذين المنهجين — المنهج التحليلي والمنهج التركيبي على انهما يعتمدان اعتمادا كليا على رغباتهم الخاصة وأن اختيار احدهما دون الآخر يتوقف على رغباتهم ، غير أن ذلك وهم خطىء ، ذلك لأن اختيار احدهما دون الآخر هو وسيلة للبحث يعتمد أساساً على موضوعات البحث نفسها (١)

ب - طبيعة النسق الهيجلي .

ان المنهج الفلسفي هو المنهج العقلي ، أو هو المنهج الذي يعبر عن نسيج العقل ذاته ، ونسيج العقل مجموعة هائلة من المقولات المتناقضة التي ترتبط فيما بينها ارتباطا عضويا محكما ، وتوالد هذه المقولات بعضها مع بعض توالدا ذاتيا هو المنهج الجدلي .

والواقع أن السمات والخصائص الأساسية التي تميز المنهج الجدلي عند هيجل تتضح لنا في ممارساته الفلسفية (٢) . حيث يتبين لنا المنهج الجدلي الهيجلي من خلال الترابط والتكامل ، اما التصور في هذا المنهج فيتضح إذا نظرنا الى المفاهيم والتصورات أو الموضوعات من جانب واحد . أي إذا نظرنا اليها من وجهة نظر

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٣٠٩ — ٣١٠ .

(2) MacIntyre, Alasdair. Hegel. University of Notredame Press London; 1976, p. 4.

جزئية وفردية ومحسوسة . ذلك لان مصطلحات (الجدل) هى مجرد معان وليست قضايا من شأنها تقرير أو اثبات شيء ما .

وإذا مارجعنا الى الاصول التاريخية للجدل نجـد الجدل السقراطى واضحا خصوصا فى القسم الثانى من محاور « بارمنيدس » ، كما كانت المتناقضات الكانطية وحلولها التوفيقية عند فخته من أهم المصادر التى استقى منها هيجل النموذج الثلاثى الذى يتميز به جدله : أى الفكرة والنقيض ثم المركب الذى يوحدهما .

والجدل عند هيجل ليس الا التراجع التأملى لفكرنا، أو هو التفسير أو التعليق المستمر على كل ماصدر عنه سابقا ، أو هو المعنى الكامل الذى لن يتضح الحاضر فيه الا إذا اكتمل الماضى كله واستطاع أن يشير الى المستقبل ، طالما أن أى فكرة عند هيجل تطوى فى مضمونها الظاهر ، والواضح شيئاً آخر مختلف عنها ، وبذلك تؤدى الفكرة الاولى الى الثانيـة ويذوبان معا فى فكرة أعلى . وبهذا الانتقال ينتهى بهيجل الى تقريره لفكرة « الصيرورة Becoming » .

ومن ثم فان هيجل يرى أن الحركات المتتابعة لجدله جاءت ضرورة لما كان قبلها، أى أن المراحل اللاحقة من الجدل حتمتها المراحل السابقة، أعنى أن اللاحق ينبثق منطقيا وبالضرورة من السابق والمراحل تستمر على هذا النحو فكل مرحلة تتلوها مرحلة واحدة معينة بحيث تكون مراحل الجدل سلسلة مترابطة لافروع لها يسميها هيجل بالعلم المنتظم Wissenschaft ، وهذا مايماثل التكوين المتتابع للاعداد الطبيعية من الاعداد السابقة عليها . ولكن سير الجدل لايكون منطقيا فحسب بل يجب أن يستعين بعنصر التجربة الجديدة حتى ولو لم تكن لها صلة منطقية .

ويقوم الجدل الهيجلي في جزء كبير من مسيرته على فكرة الاضداد، ومؤداها أن تفسير أي فكرة انما يقودنا فورا الى ضدها أو نقيضها ، ومن ثم يصبح من العسير تمييز الفكرة أو نقيضها أو فصلة عنها . وهيجل بذلك يحاول اثبات أن (أ) هي في نفس الوقت ولنفس الأسباب لا (أ) . والواقع أن الانتقال من الفكرة الى نقيضها هو انتقال منطقي سليم ، وذلك يعني أن نقيض الفكرة هو ضد محتواها الفكري الواقعي ، فالنقيض لايطالب من تلقاء نفسه بأن يكون له تدخل في الفكرة ولكنه يطالب بذلك في سير الجدل أي بتفتح (أ) وانبثاق لا (أ) منها فكأنه (أ) تنطوي على احتمال لا (أ) الذي يتحقق في سير الجدل فيصبح (أ) أي واقعة جديدة تنطوي بدورها على لا (أ) وهكذا . ومثال ذلك فكرة الوجود التي هي الضد لفكرة اللاوجود، فكل منها لا يعطياننا شيئا محددا أو مدلولا معينا في هذا المجال لان كل منهما ليست سوى فكره فارغة ولكنهما عندما يذوبان معا يصبح لهما مدلولا ومعنى .

ويرى هيجل أن التأمل الفلسفي يتخذ ثلاث صور مرتبطة فيما بينها أشد الارتباط وهذه الصور هي .

١ صورة الادراك المجرد .
٢ — صورة الجدل بالمعنى الخاص .
٣ — صورة العقل أو الفكر النظري .

والادراك عند هيجل هو الفكر الذي يحصل على افكار صحيحة ومحددة ، ويبين ماتنطوي عليه الفكرة ومالا ينطوي عليه ، ويتجاهل كل ماليس بجزء في المحتوى الظاهر للفكرة ، ويجعل هذا المحتوى حاسما وثابتا Firm ، ويدفعه الى الكشف عن علاقات الفكرة بغيرها من الافكار بطريقة آلية . ويرى هيجل

أن أفكار الادراك بالرغم من نقصها فهى ضرورية لكى يبدأ منها الجدل . فكل فكرة جزئيـــة مدركة تشير الى سابقتها والفكرة الكمية تشير الى الفكرة الكيفية والفكرة النفعية تشير الى الفكرة الأخلاقية وهكذا .

وتميل أفكارنا الى أن تصبح غير محسوسة والى أن تتولد عنها تناقضات وعقد محيرة عندما تنفصل بطريقة غير طبيعية عن سياقها وتكون مقطوعة الصلة مع حيانها المألوفة . والفيلسوف عند هيجل مثله فى ذلك مثل الفيلسوف عند ، فتنشجتن ، Wittegenstein شبيه بالمرء الذى يحملق فى ادراته اللغوية بدلا من استخدامها والذى يجدها فى النهاية محيرة فى اعماقها وعارية من أى مدلول مألوف .

ومع ذلك فان هيجل يختلف عن ، فتجشتن ، فى أنه يرى أن الانتقال من المعقولية السابقة على الفلسفة الى العقـــل الفلسفى عن طريق تجريدات الادراك وكبوتها الجدلية ، هذا الانتقال جوهرى ، ومثر Enriching ، من وجهة النظر الفلسفية . فانه عن طريق فصل التجريدات المختلفة ذات الجانب الواحد وتجاوز اتجاهها المنفرد بالوصول الى نتيجة معقولة يصبح الاستبصار الفلسفى ممكنـــا . ولكن ينبغى لنا عدم المبالغة فى وظيفة الجدل فانه فى كثير من الاحايين تكون وظيفته الكشف عن نقص أو عـــدم تحديد فى الفكرة يتطلب الانتقال الى فكرة أخرى (١) .

---

(1) O'Connor, D.J., A Critical History of Western Philosophy. Macmillan, London; 1964, pp. 322—324,

وكذلك ،

انظر : علي سامى النشار وآخرين : هيراقليطس ، ص ص ٣٥٤-٣٥٦ .

ولما كانت الفلسفة كما يراها هيجل تنشأ من المتناقضات الشاملة التي يغوص فيها وجود الانسان ، فقد ادت هذه المتناقضات الى تشكيل تاريخ الفلسفة على نحو أصبح معه تاريخا للمتناقضات الأساسية ، بين الذهن والمادة ، والنفس والجسم ، والايمان والفهم ، والحرية والضرورة ، وفي الفترة القريبة منه اتخذت هذه المتناقضات شكل التضاد بين العقل والحس ، والذكاء والطبيعة ، وكان أعم أشكالها هو التضاد بين « الذاتية والموضوعية » . وتلك هي نفس التصورات التي تكون أساس « نقد العقل الخالص » عند كانط وهي التصورات التي جعلت هيجل يعمل على رفع التعارض بينها في تحليله الجدلي .

وكان أول تصور أعاد هيجل تفسيره جدليا هو تصور العقل . ولقد سبق أن أقام كانط تمييزا أساسيا بين العقل Vernunft « والفهم Verstand » ، وجاء هيجل فأضفى على التصورين معنى جديدا ، وجعل منهما نقطة البداية لمنهجه . فالتمييز بين الفهم والعقل في رأيه نفس التمييز بين الفكر غير الجدلي والمعرفة الجدلية (١) .

والحق أن المفاهيم التي قام عليها الجدل الهيجلي ، بما فيها مفهوم «التناقض» ، ومفهوم « التأليف » ، ومفهوم « الكل » ، هي التي ساعدت هيجل على ابراز وحدة الطبيعة والفكر ، وهوية المادة والصورة ، فاستطاع بذلك أن يكمل الجهد الذي كان شيلنج قد بدأه في فلسفته الأولى المسماه باسم « فلسفة الهوية » . وهكذا نجح هيجل — عن طريق المنهج الجدلي — في القضاء على فلسفات الانفصال ، والتجربة ، والتمزق ، عن طريق اعادة أسباب الاتصال الى الحدود التي كانت

---

(١) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) الترجمة العربية . ص ص ٦٤-٦٥ .

الفلسفة النقدية قد باعدت بينها ، فكان « الجدل » عنده بمثابة الجواب الحاسم على أشكال « كانط » (١) .

يقول هيجل : « ونحن نطلق اسم الجدل على تلك الحركة العليا للعقل التى فيها تتحول كل المظاهر مطلقة الانفصال الى بعضها ، والتى فيها يتم تجاوز المسلمات » (٢) .

ولكن ما المقصود بالجدل عند هيجل ؟ الواقع أن هدف هيجل الرئيسى فيما يتعلق بالجدل يتمثل فى تأكيد وجود علاقة منطقية بين المقولات المختلفة المتضمنة فى بنية الخبرة. ويعلمنا هيجل أن هذه الرابطة لها ذلك النوع بحيث أن كل مقولة، إذا فهمناها وانتبهنا اليها بصورة كافية ، نجدها تفضى الى مقولة أخرى، بل وتتضمنها ، وبهذه الوسيلة فانه تبدأ المحاولة باستخدام أول شىء فى الموضوع (أى المقولات) بينما نحن نرفض استخدام الأمر الثانى فى اطار نفس الموضوع والذى يؤدى الى نتائج فى عملية التناقض . وعلى هذا النحو فان المقولة التى نصل اليها تقودنا الى مقولة ثالثة وتستمر العملية حتى نصل فى النهاية الى هدف الجدل من خلال المقولة .

وإذا فحصنا هذه العملية بتفصيل أكثر فاننا سنجد أنها تتقدم ، ليس بصورة مباشرة ، بل بالحركة من جانب الى جانب تماما مثل السفينة التى تتحرك فى عكس اتجاه الريح ، ومن أبسط وأفضل ما يمكن أن نعرفه من هذا التقدم هو أنه متضمن فى التحويلات المنطقية المبكرة ، ذلك أن فحص مقولة معينة يفضى الى نتيجة ،

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٦٤ .

(٢) هنرى لوفيفر : المنطق الجدلى ، ترجمة ابراهيم فتحى ، ص ١٢ .

بحيث إذا حملنا هذه النتيجة على أية موضوع فاننا نكون مضطرين بالاتساق أن نحملها على ذات الموضوع لأنها تعد منطقيا مقولة مقابلة بالتضاد، وهذا يؤدى بنا الى غموض حيث أن حمل صفتين متضادتين لنفس الشيء وفى الوقت عينه يخرج عن اطار قانون التناقض . وبتفصيل أكثر فانه بفحص المحمولين المتضادين نجد أنهما قادران على الاتحاد فى مقولة أعلى توحد بين مضمون كل من المقولتين ليس فقط عن طريق وضعهما جنبا الى جنب ولكن عن طريق امتصاصهما معا فى فكرة أوسع .

هذه هى فكرة تركيب المتضادات فى نسق هيجل ككل ، وتلك الفكرة حقيقة واحدة من الأفكار المستعصية عن الشرح .

ولا شك أن الطريقة الوحيدة لاقتناص ما يعنيه هيجل بهذه الفكرة هو أن نلاحظ بالتفصيل كيف يستخدمها والطريقة التى بها يمكن أن تتحول المقولات السفلى ويحتفظ بها فى مقولات عليا . أنه بهذه الطريقة وبهذه الطريقة فقط يمكننا أن نرى أن مقولتين متضادتين من الممكن أن تكونا صادقتين بصورة تلقائية على موضوع معين . وحيث أنه يجب علينا أن نقتنص هاتين المقولتين على انهما صادقتان تلقائيا، فاننا نكون مجبرين على استخدام المقولة الثالثة ، لأنه بواسطة هذه المقولة وحدها يمكن أن نزيل التناقض الذى نجده متضمنا إذا لم نستخدمها. ومع ذلك فان المقولة الثالثة إذا نظر اليها بدورها على أنها وحده مستقلة أو مفردة فانه بصورة مباشرة نجد أن حملها يتضمن ضدها وأن الفكرة Thesis و « النقيض Antithesis » على هذا النحو وهما متعارضان أساساً ، أمكن حلها فى « المركب Synthesis » . ولكن لا يمكن أن نستنتج بكيفية أخرى فى هذا الانتاج الوسائل والمتناقضات التى يمكن ازالتها حتى نصل الى نهاية سلم

المقولات . وهذا السلم يبدأ بمقولة « الوجود الخالص Pure Being » وهى أبسط فكرة من العقـــل الانسانى وينتهى بالمقولة التى يعلن هيجل أنها أعـــلى المقولات جميعا الا وهى الفكرة التى تتعقل ذاتها فى كل الأشياء .

ويجب أن نشير الى أن نمط التحول الذى أوضحنا تخطيطه سابقاهو نمط تعدل بتقدم الجدل.أنه من الطبيعى فقطفى نسق ترتبط فيه المـادة بالصورة بشكل وثيق أن تكون التحولات التدريجية المـادة — والتى تشكل مضمون النسق — ذات رد فعل على طبيعة هذه الحركة التى تحتل فيهـا التغيرات مكانا ، وحتى إذا وجهنا اهتمامنا بالفعل الفيزيائى ورد الفعل ، فاننا نجد هذا الأمر صادقا — وليس من المدهش اذن أن يعتبر الجدل أداة Tool يستخدمها الفكر ويجب الا تظل ساكنة خلال التحولات المـادية . يقول هيجل : « أن الصورة المجردة للاستمرار أو التقدم هى فى حد ذاتها صورة أخرى (أو نقيض) وتحول لشىء آخر وهى من حيث الماهية اظهار أو انعكاس فى الضد، ومن حيث المفهوم فان تميز الفردية من الكلية التى تستمر فى حد ذاتها هكذا وهى متطابقة مع ماتتميز عنه (١) .

والواقع أن هذا يشير بوضوح الى ازدياد تدريجى فى مباشرة التقدم وبين الأهمية الضئيلة للحركة من ضد الى ضد . لكن هذه النقطة التى يتركها هيجل بدون تطوير سوف تكون موضوع نظر وتتطلب بحثا أكثر من ذلك .

من الواضح أن أساس الضرورة التى تتطلبها عملية الجــدل ، لاتكمن فى المقولة التى نبدأ منها فحسب . ذلك لانه فى هذه الحالة فان نتيجة العملية — إذا

---

(1) Mctaggart, John Mctaggart : Studies in Hegelian Dialectic, Cambridge, at the University Press; 1896; pp. 1—3.

كانت صادقة يمكن الا تحتوى على مضمون أكثر مما اشتملت عليه فى نقطة البداية . ومن الممكن أن يتم كل ذلك مع مقدمة مفردة تكون تحليلا لها، كما وأن مجرد تحليل الفكرة لايمكن بأى حال أن يفضى الى أى فكرة أخرى تتعارض معها، وبناء عليه لايمكن أن تقودنا بالضرورة الى نقيضها .

ومما لاشك فيه أن الجدل يتطلب أن نسير ونتقدم مما هو أدنى الى الأعلى ، كما يستلزم أن نضيف الى معرفتنا ، فلا يقتصر الأمر على مجرد العرض . ويقرر الجدل فى نفس الوقت أنه ليس لأى مقدمة أخرى من الصدق ماللمقولة الأدنى التى هى أساسية لتخول لنا اثبات وصحة المقولة الأعلى .

والجدير بالذكر أن حل هـــذه الصعوبة التى كانت الدعامة الأساسية لكثير ممن هاجم - وا هيجل ، ترتكز على الحقيقة بأنه ينبغى النظر إلى الجدل على أنه عملية ، وليس بوصفه بناءا ، بل هو اعادة بناء .

والواقع أن عمليه الجدل ليست مجرد اضافة من قبلنـــا للتصور بالنسبة الى احدى اللحظات يتم اختيارها اتفاقا بعد الأخرى ، بل هى امتثال لقانون محدد. والسبب فى هـ ـذا الأمر هو عند وضوح أى نقطة من المقولة المتناهية قبلنا فانها تدخل فى علاقة محددة مع الكامل والفكرة المطلقة التى هى كامنة فى شعورنا .

ويمكن لأى مقولة - عدا المقولات الأعظم تجريدا - وفقا لهيجل ، أن تنحل الى مقولتين أخريتين ، وتتحـ ـد معا فى المقولة الأعلى ، فهما يتوافقان فى صدق المقولة الأعلى، أما عن المقولة التى تنفصل ، فهى تقف فى تعارض بعضها البعض كأضداد . ولو أن التجريد يكمن فى هذا الانفصال ، إذن ،عندما نقوم باستخدام أعظم المقولات تجريدا ، فاننا نقصر عن بلوغ الصدق والحقيقة ، لأن جانبا من الصدق العينى قـ ـد يتناول بالكامل فى التجريد ، وينشـــأ عن ذلك العينى النسبى

ثانية تجريد أحد الجوانب ، وهلم جرا حتى نصل فى نهاية الشوط الى أعظم تجريد ممكن.

* * *

وهكذا فان السبب الأول والأعمق للحركة الجدلية هو عجز وقصور جميع المقولات المتناهية ، الناشىء عن طبيعتها الناقصة . والنتيجة المباشرة لهذا العجز والقصور هى انتاج التناقضات ، لأنه كما رأينا ، نظرا لأن المقولة الناقصة تسعى الى العودة الى وحدة أكثر عينية مما يكون من جانب واحد ، فهى مؤسسة لاستغراق الجانب الآخر لهذه الوحدة ، ذلك الجانب الذى هو ضدها الخاص ومرة ثانية فان وجود التناقض يجعلنا مدينين بتقدم الجدل . إذ أن التناقض يكون مستغرقا فى استحالة توكيد المقولة بدون توكيد ضدها الذى يتيح لنا التنازل عن هذه المقولة الغير ملائمة ، وننساق أول الامر الى نقيضها وعندما نجد أن ذلك يستغرق محول (الفكرة) ، بقدرما تكون (الفكرة) مستغرقة محول (النقيض) ، فان استحالة الهروب من التناقضات فى أى من أطرافها يسوقنا الى ازالتها بضمها وتوحيدها فى (المركب) الذى يتجاوزها .

يؤكد هارتمان Hartmann ، أنه من الامور المقررة أن هيجل يصرح أحيانا بأن التناقضات هى علة حركة الجدل ، وأحيانا أخرى يعتبرها معلولا لتلك الحركة ، فلاشك أنه يمكن النظر الى التناقضات باعتبارها العلة المباشرة لحركة الا أن الدليل الوحيد الذى يقدمه ، هارتمان ، من الافتراض بأن هذه التناقضات يصح أيضا أن تكون معلولا ، هذا الدليل مقتبس من المجلد الثانى لعلم المنطق (1) .

(1) Ibid., pp. 3—4.

وعلى أية حال فثمة حركة جدلية كامنة فى الأشياء ، ذلك لأنها ممزقة من داخلها بالتناقض . فكل حقيقة جزئية ، والأشياء الفيزيائية والأرواح المتناهية ، يفترض وجودها عن طريق الكلى أو المطلق كأنها تجسيدا له فى العالم الخارجى. لقد تكلمنا عن التناقض فى هذا السياق لاننا نستطيع أن نقدم معنى لما تقبله أو ترفضه اللغة عند ماتتحدث عن الأشياء . ولكننا نقدم معنى لهذه اللغة لاننا نرى الأشياء ليست كما هى تماما، بل كما يفترض وجودها لكى تجسد وتعبر عن الروح (١) .

ويرى هيجل فى التناقضات الكانطية أعظم تعبير حديث وصريح عن الجدل . كما امتدح هيجل موقف كانط ليس بسبب اظهاره أن معارفنا عن الزمان والمكان والتبعية والعلية يمكن أن تتطور فى طرق متناقضة فحسب ، بل فى اظهاره أن مثل هذه المتناقضات جوهرية وضرورية ، ذلك لأنها لاتصدر عن غلط علتى أو خطأ تصورى كما زعم بذلك الفلاسفة السابقين . والواقع أن كانط يرى أن متناقضاته هى « ابتلاءات Afflictions فحسب لفهمنا » وأنها لاتنطبق مع الأشياء فى ذاتها .

ومن ثم يذهب هيجل الى أن كل الأشياء الموجودة فى العالم تنطوى على مظاهر متعارضة ومتناقضة:ان التناقض فى واقع الأمر هو القوة الدافعة والمحركة للعالم،وأنه مما يتناقض مع المنطق ويخالف العقل القول بأن التناقضات من الأمور التى لاينبغى التفكير فيها (٢) .

---

(1) Taylor, Charles, Hegel, p. 129.

(2) Findlay, J.N., Hegel, A Re-Examination, George Allen & Unwin Ltd., London; 1970, p. 65.

والواقع أن كل فكرة فى التاريخ وفى العقل الانسانى تحيا وتتطور انما تتضمن تناقضا بين طرفين متعارضين ، فهى من جهة تحمل فى طياتها مبدأ لتأكيدها Affirmation ، وابقائها على ذاتها وهذا مايسمى (بالفكرة . ومن جهة أخرى تحمل مبدأ لنفيها Negation ، وهو مايسمى (بنقيض الفكرة) يثير فيها أزمة صحة ، معارضة لنقيضها مما يجعلها تحدد ذاتها أكثر فأكثر وتعمق ماهيتها على نحو قوى .

ولكن يقول فخته أن الأنا المطلقة Absolute Self أى الذات الالهية لا يمكن أن تحقق وجودها كاملة الا بأن تعارض ذاتها بما ينفيها أى باللاأنا Non Self أى بالعالم ، فنقل عنه هيجل هذا الجـــدل أو المناظرة بين طرفين على أساس النفى وعممه جاعلا من النفى وظيفة عامة لكل فكرة تحيــــا فى العقل والتاريخ . فالنفى له أولا وظيفة منطقية هى أن يجبر الفكرة على أن تحدد ذاتها وأن تفتح مناظرة مع غيرها وتقيم صراعا .اذن النفى الذىاستعمله السوفسطائيون للشك والسخرية بالآراء المتعارضة ، أصبح يقوم الآن بوظيفة هامة هى اخراج الفكرة عن انطوائها على ذاتها وأن تفتح مناظرة مع غيرها وأن تقيم صراعا — ألم ينبـــه جوته Goeth فى مقدمته لفاوست الى أن مفستو أى دور الروح الشريرة التى تنفى وتهـــدم هو دور بناء وتقدم ؟فالنفى يأخذ مكانته فى الجدل الهيجلى ويقوم بوظيفته الهامة التى تخرج الفكرة من انطوائها الى فكرة غيرها . وهذه الفكرة الأخرى ليست عدما أو صفراوانما هى فكرةجديدة ولها مضمونها أيضا . بهذا يكون هيجل أول من تنبـه الى أن النفى أو التناقض — لا الذاتية — هو المقولة المحركة للفكر والتاريخ ، فكشف بذلك فى نطاق منطق الصراع

عن الجوهر المأسوى لكل تغير وحركة (١) .

ولاشك أن فلسفة هيجل فلسفة سلبية ، تماما كما وصفها رد الفعل اللاحق له . فالدافع الاصلى لهذه الفلسفة هو الاقتناع بأن الوقائع المعطاه التى تبدو للذهن العادى مظهرا ايجابيا للحقيقة ، هى فى واقع الامر سلب للحقيقة ، بحيث لايمكن اقرار الحقيقة الا بهدمها .. وفى هذا الاقتناع النقدى يكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلى .

فالجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة أن هناك سلبية أساسية تتغلغل فى كل أشكال وصور الوجود ، وأن هذه السلبية تتحكم فى مضمون هذه الأشكال وحركتها .. والجدل يمثل القوة التى تسير فى اتجاه مضاد لكل شكل من أشكال الوضعية (الايجابية) . فهذه الفلسفة الوضعية الايجابية تحض الفكر على أن يخضع للوقائع ، ويتخلى عن أن يقنع بالوقائع، ويتخل عن أى تجاوز لها ، وعلى ان ينحنى أمام الامر الواقع .. أما عند هيجل فليس للوقائع فى ذاتها أى سلطة .. بل أنها توضع بواسطة الذات التى تجعل منها توسطا داخل عملية تطورها الشامله .

وهكذا فان فلسفة هيجل تبدأ بسلب المعطى وتحتفظ بهذه السلبية فى جميع مراحلها(٢). ولكن لاتقف الحركة الجدلية عند الانتقال من فكرة الى أخرى، بمقتضى النفى ، بحيث لايجد العقل مخرجا من هذا التناقض كما فعل السوفسطائى وكما انتهى الجدل عند كانط ،بل لابد من أن يأتلف الضدان فى حد ثالث يسميه

(١) محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى ، ص ٨٤ .

(٢) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) الترجمة العربية ، ص ٤٩ .

هيجل المركب لتسير الحركة الجدلية قدما الى الامام والى الاخصاب (١) .

والجدير بالملاحظة أن التوحيد بين الاضداد لايستبعد تضادها . فالقول بأن (أ) و (لا أ) متحدان لاينفى انهما متميزان . اذ ان التوحيد ليس توحيدا بين الاضداد فحسب وانما هو توحيد لاضداد أعنى أن التضاد حقيقى كالتوحيد سواء بسواء (٢) فالوجود والعدم وما بينهما من تضاد تم دمجهما فى وحدة الصيرورة. لكن الاختلاف يظل باقيا فى نفس الوقت فى المقولة الجديدة فهو لم يمح تماما ، لأن المقولة الجديدة هى اتحاد الاختلافات . فهى ليست هوية بسيطة .

أما الصيرورة فهى وحدة الوجود والعدم التى تمتص فيها الاختلافات . ومع ذلك فلا يزال الوجود والعدم باقيين فى الصيرورة ويمكن أن نخرجا منها عن طريق التخيل . لقد كفا عن أن يكونا مجرد كائنين منفصلين ، أعنى تجريدات متضادة ، فقد تم الغاؤهما بهذا المعنى . ولكنهما يوجدان الآن متحدين كعناصر وحدة عينية ، هما موجودان فى حالة امتصاص أو ذوبان . وعلى هذا النحو يحتفظ بالوجود والعدم فى حالة الصيرورة ولاينعدمان . وحينما يصبح المركب (فكرة) جديدة فى مثلث جديد فسوف تندمج هذه (الفكرة) مع ضدها فى مركب ابعد وسوف يحتفظ بها هذا المركب أيضا . ومن هنا فان مركب المثلث الثانى سوف يحتفظ فى جوفه بالفكرة والنقيض لذلك المثلث . وبما أن (الفكرة) فى هذا المثلث الثانى هى المركب فى المثلث الاول وكانت تحتفظ فى جوفها بالفكرة

---

(١) محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى ، ص ٨٥ .

(2) Stace, W.T. : The Philosophy of Hegel, p. 96.

والنقيض للمثلث الأول . فان ذلك يعنى أن مركب المثلث الثانى يحتفظ فى جوفه بجميع المقولات السابقة التى كانت تمثل الفكرة والنقيض فى المثلث الأول . وهكذا يسير الجدل دون أن يفقد شيئا طوال الطريق على الاطلاق، ولكنه فى كل خطوة من خطوات سيره يحتفظ بجميع الخطوات السابقة . . أما المقولات العليا عند هيجل فهى تحوى فى جوفها المقولات الدنيا وهى لهذا غنية . والعكس صحيح أيضا ، لكن بمعنى مختلف ، ذلك أن المقولات العليا تحـوى المقولات الدنيا صراحة فى حين أن المقولات الدنيا تحوى المقولات العليا ضمنا (١) .

وهكذا يطور الفكر الهيجلى ذاته فى ثلاثيات . يتم فيها الغاء التصور وضده ويجمعهما فى وحدة أعلى ، وهى وحدة الاضداد التى تتضمن كلا من الموجب والسالب وتتوالى العملية على هذا النحو فى سياق مستمر (٢) . ومن هنا فان كل مايجرى من أحـداث فى أوقات محددة انما يتم وفقا لحركة الجدل ، ويستشهد هيجل على ذلك بتقديم صور ايضاحية تؤيد وجهة نظره يستمدها من واقع التاريخ الانسانى فى ميادين السياسة والفن والدين والفلسفة (٣) .

وعلى أية حال فقد قدم لنـا هيجل منهجا فلسفيا جديدا يقوم على تعميق الفكرة الواحـدة من أجل اكتشاف ماتنطوى عليه فى صميمها من تناقض ، تمهيدا للعمل على تجاوزها والارتقاء الى فكرة أخرى جـديدة ، تستبقى منها

---

(1) Ibid., pp. 106—107

(2) Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy, p. 180.

(3) Wright, William, A History of Modern Philosophy, Macmillan Company, New York. 1947, p. 328.

(ومن نقيضها) مافيها من عنصر جدير بالبقاء - وليس من شك في أن الأصل في هذا المنهج انما هو الرغبة في تجاوز « روح التجزئة » التى يفرضها علينا كل تفكير تصوري . وإذا كان هيجل قد جعل من مفهوم « الكل » مفهوما من مفاهيم منهجه الجدلي ، فذلك لانه فطن الى أن « الحقيقة هي الكل » ، وأن المنهج الجدلي انما يعني في النهاية ادماج سائر الأشياء في الوحدة (١) .

فكان علم المنطق عند هيجل أول اجابة مصممة على « نقد العقل الخالص » لكانط . وإذا كان هيجل على حق ، فان المشكلة التى ارتأى كانط لاحل لها وهي مشكلة اثبات الوجود عن طريق الفكر ، تكون قد وجدت حلا لها عند هيجل . ولكن لما كان السلب عملية منطقية مجردة ، ويظل داخل قدرتنا الخاصة ، فينبغي علينا - إذا ما كان هيجل على صواب - أن نكون قادرين على أن ننسج خيطا من التفكير أبدا - بواسطة جهدنا الخاص ، بما أنه خارج عن أية تصور أيا كانت التصورات ايجابية جديدة يمكن بلوغها - ولسوء الحظ فهذه ليست الحقيقة الواقعية فلا شك أنه في قدرتنا الخاصة أن « نسلب Negate » ، وأن نسلب هذا السلب - ولكن سلب السلب يقضي بنا دائما من جديد الى ماوراء موقف أصلي (٢) .

لقد استطاع هيجل اكتشاف بذور التفكير الجدلي عند كانط . اذ لاحظ هيجل أن كانط عند دراسته المقولات قد رتبها على نحو معين بحيث يبدو الطرف الثالث في كل جدول عبارة عن عملية تأليفية من الطرفين الأولين . فالحكم

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ٣٢٦ .

(2) Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy, p. 222.

الشخص مثلا حينه لحكم كلي، وآخر جزئي. فسقراط فرد جزئي، يمكننا أن ننسب اليه كل الصفات التى تنطبق على النوع الذى ينتمي اليه هذا الفرد الجزئي. فهو حد جزئي ينظر اليه على أنه حد كلي (أي كفرد في نوع) وهو النوع الذى ينتمي اليه وكانت هذه اللمحة من بين الأسس التى اعتمد عليها الجدل الهيجلي(1).

ويحاول هيجل أن يكشف لنا عن الطبيعة الحقيقية للعقل Vernunft عند كانط. فيقول أن «العقل» عنده ليس مجرد قوة ثانوية مساعدة للفهم والذهن Verstand. بل هو الملكة الوحيدة القادرة على حل كل ما يثيره الفهم من متناقضات. وهنا لا يسود الفارق بين «العقل الكانطي» و«العقل الهيجلي» فارقا في الطبيعة. بل مجرد فارقا في الدرجة. وآية ذلك أن هيجل يحتفظ على المذهب الكانطي لكي يستخرج منه الجدل الهيجلي، وكأنما هو نتيجة تترتب من تلقاء نفسها على نظرية كانط في العقل (2).

والجدير بالذكر أن الجدل الترنسندنتالي للعقل الخالص عند كانط في القرن الثامن عشر قد أثبت من جديد قيمة المنهج الجدلي لدى القدماء. فقد رأى كانط ـ مثلهم ـ أن العقل في ذاته ينطوي على تناقضات. هذا وقد قبل أتباعه المثاليون فشته وشيلنج وشلايرماخر وأيضا هيجل في تفكيرهم الخاص برهان كانط على احتواء العقل على تناقضات ذاتية، إلا أنهم على عكس كانط، قد تناولوا معها على أنها تناقضات ايجابية، فقد ميزوا فيها قدرة العقل الخاصة على تجاوز حدود التفكير التي يتمثل في الارتفاع فوق مستوى الفهم. حيث كانوا جميعا متركين لأصول الجدل التقليدية (3).

---

(1) Wahl, Jean, The Philosopher's Way, pp. 314—315.

(2) زكريا ابراهيم: هيجل. ص ١٠٩.

(3) Gadamer, Hans-Georg, Hegel's Dialectic, p. 5.

أما عن تأثر هيجل بفخته فيمكننا أن نلمسه فى كتابات هيجل المبكرة عن فخته ، ذلك أنه كان يعلى من شأن المحاولة التى قام بها فخته حينما أراد العمل على تخليص الفلسفة الكانطية من شتى مظاهر الثنائية ، من أجل تحقيق النصرة للروح الكانطية على حرفية المذهب النقدى (١) .

ولاينكر هيجل أن فخته قد قام بمحاولة ميتافيزيقية هامة من أجل تجاوز تلك الثنائيات الكثيرة التى وقع فيها كانط . ولكنه يلاحظ أن فخته لم ينجح فى تجاوز ثنائية الذات والموضوع ، بل هو قد وجد نفسه أسير لقطب « الذاتية» الى الحد الذى لم يستطع معه مطلقا التخلص من جاذبيته (٢) .

وقد اتجه فخته الى استنباط المقولات من مبدأ أساسى أول هو الأنا المطلق، والذى تتوقف عليه سائر المبادىء ومنه تخرج جميع المقولات،فالأنا يضع نفسه ولكنه لايضع نفســه فحسب ، بل يضع اللاأنا بوصفه عالم التجربة . وهذا المبدأ الاول أو الانا المطلق لايمكن البرهنة عليه ، أنه الاساس لكل تجربة ولكل وعى ، ونحن نصل اليه بالتأمل فى حقيقة الوعى وتجريده مما يرتبط به ارتباطا ضروريا . فالامر لايتعلق بشىء خارج عنك ، بل يتعلق بك أنت وحدك .

الأنا يضع نفسه اذن ويضع مقابله وهو اللاأنا ، ولكن هــذا المقابل ليس شيئا فى ذاته ، وليس شيئا خارج الانا ، لان الانا مطلقة فلا يمكن تجـاوزها ، فما يوضع يوضع بواسطة الانا وفى داخل الانا.أى أن الانا يضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الانا واللاأنا وكل منهما يضع الحدود الاخر بحيث لا يمكن لاحدهما

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٧٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

ان يوجد الا عن طريق هذه الحدود التى يحده بهـا مقابله . فالأنا لاتضع نفسها ولاتشعر بوجودها الا إذ حددتها اللاأنا . واللاأنا لايكون لهـــا وجود الا إذا حددتها الأنا — وهذا هو التأليف أو المركب .

وهـــذه المبادىء الثلاثة أعنى الوضع والمقابلة ثم التوحيد بين المتقابلين هى الافعال الضرورية للعقل ، ويمكن وصفها بأسمـــا الفكرة والنقيض والمركب ، ومن هنـا جاءت هـــذه المصطلحات الثلاثة التى كثيرا ما إلصقت بهيجل والتى نادرا ما استخدمها. وهى فى الواقع لاتصلح للتطبيق على الخطوات الثلاثية للجدل الهيجلى ، لأن المركب عند فخته عبارة عن نتاج ، أما المرحلة الثالثة عنـد هيجل فهى ليست نتاجا وانما هى الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للخطوتين السـابقتين بحيث تبدوهاتان الخطوتان بالنسبة لهذا الأساس جوانب ناقصة ومجردة. فليست المسألة أن الفكر يفلح فى الربط بين الأشياء المختلفة ، وانما هو بالأحرى يتعقب اختلافاتها ثم يبين أن هذه الخلافات ليست الا مظهرا فحسب .

وبعبارة أخرى فان التأليف عند فخته هو مجرد جمع وتركيب للحدين السابقين أما المركب عند هيجل فهو حقيقة الحدين السابقين ، بمعنى أن الصيرورة - مثلا - ليست مجرد جمع للوجهين والعدم ، انمـــا هى حقيقة هاتين المقولتين ، وبدونهـا يصبح الوجود والعدم مجرد أفكار خاوية لامعنى لها (١) .

ومن ناحية أخرى فليس الجدل الهيجلى « استنباطا للمقولات » من مبدأ — كما هو الحال عند فخته — وانما هو تعبير عن تطور العقل الحر الذى يفض نفسه فى صور متعددة وألوان مختلفة من النشاط (٢) .

---

(١) امام عبد الفتاح أمام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ص ٨٦-٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

وإذا كان هيجل قد تأثر بكانط وفخته على نحو ما رأينا ، فنراه كذلك قد تأثر بالمثالية الموضوعية التى وضع دعائمها شيلنج: فقد وجد فيلسوفنا لدى زميله وصديقه شيلنج مثالية تقول بهوية الذات والموضوع ، وتسعى نحو التوفيق بين سائر الأضداد ، وترى فى « المطلق » وحدة للوجود واللاوجود ، أو للوجود والصيرورة .

ونحن نعرف كيف أن شيلنج قد ذهب الى أنه لايمكن ان توجد الذات بدون موضوع يعينها ويظهرها لذاتها ، وأنه لايمكن أن يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره ، مما حدا به الى رفض مثالية فخته الذاتية،ووضع « المطلق »فيما وراء كل من « الأنا » و « اللا-أنا » باعتباره ملتقى الأضداد جميعا،ومنبع كل وجود(١).

والواقع أن النسق الهيجلى قد جاء متطورا عن فلسفة شيلنج ، وإذا كان شيلنج قد ذهب الى أن هناك هوية Identity ، وارتأى أن الاختلاف الماثل فى الصور هو اختلافا كميا وليس اختلافا كيفيا ،الا أنه لم يحددالأفكار الثابتة، وانما حدد هذه الأفكار عن طريق التقابل بين فكرة وأخرى .

ويلاحظ هيجل أن شيلنج فى مسألة التبادل بين المثال والواقع (المتغير) يشبه ذلك النقاش الذى يدمن بلونين فحسب هما الأسود والأبيض، ولكن هيجل أراد أن يصل الى المعرفة العينية .

ومن ثم فإن « الثغرة Lacuna » عند شيلنج تتمثل فى أنه قد رأى المطلق فى الطبيعة والتاريخ فحسب ، بينما أراد هيجل أن يبين ويوضح أن المطلق هو العقل ، أو هو الفكرة فى ذاتها ولذاتها ،قبل ماتهب نفسها لصورة فى الطبيعة

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٢٦ .

والتاريخ «يقول شيلنج» جميع الأضداد موجودة فى المطلق ، ولكن هيجل يقول: «يجب على الفلسفة أن تكشف بالتدريج عن هذه الأضداد تماما كما كانت قبل أن تنبثق فى الطبيعة والتاريخ . . » (١) .

وهكذا يدين هيجل بالفضل لفلسفات كل من كانط وفختة وشيلنج ، وعلى الرغم من نقده ، وتمرده وثورته عليها ، الا أنه مع ذلك قد وقع تحت تأثير هؤلاء الفلاسفة خلال تطوره الفكرى ، فضلا عن أنه قد أقام مذهبه المثالى كرد فعل ضد مثالية تهم . فلاشك أن جدل هيجل مدين بالكثير لأساليب كانط وفختة وشيلنج فى معالجة نقائض الفكر ، وايضا فان اهتمام هيجل بمشكلة « المنطق » انما هو مجرد امتداد لاهتمام كل من فختة وشيلنج بهذه المشكلة (٢) .

جـ - خواص النسق الهيجلى :

لاشك أن معظم الفلسفات الكبرى فى عالمنا المعاصر ، سواء أكانت مثالية أم دينية ، يمكن تفسيرها فى ضــوء ثلاثة مستويات مختلفة فى آن واحد : المستوى الفردى ، والمستوى الاجتماعى ، ثم المستوى الكونى . بل وكل مستوى من هذه المستويات يرتبط بثلاث مشاكل فلسفية أساسية وتقليدية .

وبالنظر الى المستوى الاول ، مثلا ، وهو المستوى الفردى الانسانى تواجهنا كثيرا من المشكلات كمشكلة الذات أو النفس والعلاقة بين العقل والجسم ، ومشكلات

---

(1) Thulstrup, Niels, Kierkegaard's Relation to Hegel. Princeton University press, New Jersey; 1980, p. 137.

(2) Macintyre, Alasdair. Hegel. Uni. of Notredame press. London; 1976, p. 4.

المعرفة ومايتصل بالضمير والحس الاخلاقى ،ثم مسألة وجود أو عـدم وجود الروح وأخيرا حقيقة الموت وامكانية البقاء بعد الموت .

وبالنسبة للمستوى الاجتماعى نجد كل المسائل الفلسفية المترتبة على العلاقات الشخصية والاجتماعية ، وهى ترتكز فى أغلبها على الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية ، والثقافية والتاريخيـة ، وسائر الموضوعات الفلسفية التى تتعلق باللغة والقانون وكافة المؤسسات الاجتماعية .

أما فيما يتعلق بالمستوى الكونى ، فنجد ثمة علاقة وثيقة بين المسائل الفلسفية والعالم الطبيعى ، ولاتقتصر هذه العلاقة على جوهر هذا العالم بما ينطوى عليه من مشكلة الزمان والمكان والعلية ووجود الأشياء المادية فحسب ، بل تتعداهـا لتشمل كل المظاهر الكيمائية والبيولوجية .

ولذلك فانه من الممكن أن نفسر الانساق الفلسفية الكبرى الحقيقية وفق هذه المستويات الثلاثة (١) .

ولكن ما هو المستوى الذى سنأخذ به فى تفسير فلسفة هيجل ؟ أو بعبارة أخرى الى أى مدى يمكننا أن نطبق أحد هذه المستويات أو بعضها على الفلسفة الهيجليـة ؟

الواقع أن فلسفة هيجل تأخذ بهـذه المستويات جميعها فى فلسفة التاريخ العام ، أو هى ملحمة تاريخية منطقية عقلية (٢) ، فقد اقتنع هيجل بوجود عائلة

---

(1) Ayer. A.J. & Others, Men of Ideas, Jolly & Barber Ltd Rygby, London; 1978, p. 52

(٢) اندريه كريسون وأميل برييه : هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٢٦ .

بين صور الفكر والوجود، فجاء نظامه الفلسفى معرفة عقلية خاصة للمطلق، كما آمن بقدرة العقـــل على ادراك المطلق، فأعاد بذلك إلى الميتافيزيقا مكانتها التى افتقدتها على يد كانط (١).

يقول هيجل: «الفكر الوحيد الذى تقدمه الفلسفة (لدراسة التاريخ) هو الفكر البسيط للعقل، ويتحكم العقل فى العالم، وكل ما يحدث ويجرى فى التاريخ انما يتم وفقا للعقل» (٢).

ولكن المشاكل التى تتصدى الفلسفة لمعالجتها هى نفسها المشاكل المتواترة فى الفكر الإنسانى، فلا تنفصل المشكلات عن حـــلولها بعضها البعض. والسؤال الذى يتبادر لذهننا والذى يواجه الفلسفة، مثل هذا السؤال يحتوى على إجابته متضمنة فيه، فحين نتساءل عما نقصده بالتفكير الفلسفى؟ هل هذا التفكير الفلسفى هو التفكير الديني، والعاطفى، والحدس، أم هو التفكير العلمى بالمعنى المعروف والدقيق لكلمة علم؟ وإذا كانت الفلسفة هى التفكـير العلمى، فمن باب أولى أن نحدد سلفا ما نعنيه من التفكير العلمى، ثم ننظر عما إذا كانت الفلسفة تحصر نفسها داخل نطاق ما يمكن أن يكون تفكيرا علميا، أو أن تسمح الشعور الإنسانى أن يوضح لنا ماهو فى ذاته، عن طريق التطور التدريجى باستعراض المضامين الكامنة فى شعور الموجود واحدة تلو الأخرى، حتى نرى أنها لا يمكن أن تقف عنـد ضرب من ضروب معرفة فاعل مطلق وموضوع مطلق (٣).

---

(١) المرجع السابق. ص ٢٢.

(2) Korner, Stephen, Fundamental Questions of Philosophy, p. 155.

(3) Lauer, Quentin, Essays in Hegelian Dialectic, p. 2.

حاول هيجل إجابة السؤال من المنظور التاريخي ، فيذهب إلى أن بداية الفلسفة والتفلسف جاءت نتيجة سعي الإنسان في مستهل حياته الأولى لتفسير كل ما يصادفه في حياته تفسيراً معقولا

وإذن ووفقا لهذا المعيار لن تكون الفلسفة أكثر من نظام أو قاعدة ومنهج ، أو هي جسم المعرفة الذي يضع الإنسان في موقف يتيح له الاقتراب من الحقيقة في خضم الوسط الذي يعيش فيه . وهذا الموقف هو ما ينبغي تسميته بتصميم الإنسان على معرفة الحقيقة (في مقابل الظن والاعتقاد) ومثل هذا الفهم لاصول المعرفة يقتضي امتلاك أساس معقول تقاس به الحقيقة . وهو ما يعني أن نلجأ إلى العقل في فهم ما يدور في عالمنا ، ويساعدنا في تكوين معارفنا (١) .

لقد تميزت حياة فيلسوفنا هيجل التي امتدت من ١٧٧٠ — ١٨٣١ بالاتزان والموضوعية الكاملتين ، فقد اشتهر بنظرته العميقة الثاقبة إلى الاشياء ، وكان إهتمامه موجها في الدرجة الأولى لفهم العالم كما هو وتفسير كل شيء فيه تفسيرا منطقيا يرتد إلى العقل والحياة الفكرية في آخر الأمر .

ويمكن القول بأن هيجل كان يجمع بين صفتين بارزتين أولها صفة الموسوعية حيث تناول بالبحث في مختلف ألوان المعارف ، فتعرض للمنطق والمعرفة والميتافيزيقا والطبيعة والتاريخ والجمال والسياسة .. وغيرها ، وثانيها صفة النظامية أو النسقية بمعنى أن جميع فروع فلسفته تخضع لنظام معين أو ترتبط على أساس نسقي منظم (٢) . يقول هيجل : « أن العالم هو نسق واحد

---

(1) Ibid., p. 18.

(٢) على سامي النشار وآخرون : هيراقليطس . ص ٣٤٤ .

ضخم معقول ، وكل مطلق . وأن طبيعة الكل المطلق ، أو ما اصطلح عليه هيجل الفكرة هي معقولة ، ما هو حقيقي واقعي ، وما هو واقعي حقيقي ، (١) .

حقاً أن فلسفة هيجل هي فلسفة نسقية بمعنى الكلمة ، حيث أننا لا نجد في نسق الفلسفة الهيجلية أي موضوع أو مسألة جاءت عشوائية أو مصادفة . فالموضوعات يترتب بعضها على بعض وتتصل فيما بينها اتصالا محكما

ومما شك فيه أن هيجل يؤمن ، بالعلم النسقي Systematic Science ، الذي يضم سائر التصورات بما في ذلك التي تنطبق في مجال العلم وفي التاريخ ، فمثل هذه التصورات ترتبط معا وتشكل سلسلة متصلة ومستمرة ، بحيث تجد كل حلقة من حلقاتها مكانها الطبيعي في السلسلة . ومع ذلك فإن قواعد هذا العلم النسقي بعيدة كل البعد عن الوجود المستنبط بالمعنى الذي نستنبط فيه قواعد القياس أو حساب التفاضل والتكامل الرياضي . فهي بالأحرى قواعد سلوكية تدفعنا للانتقال من معان تنطوي على مبادىء كامنة أو مضمرة إلى معان أخرى تتجلى فيها هذه المبادىء وتظهر بصورة واضحة (٢) .

ان ما يميز هيجل اعتراضه على عرض مبادئه الفلسفية ، فهو يرفض من البداية أن يستند فكره على افتراضات راسخة أو مسلمات أوليه . ذلك لأن هيجل يعتقد بأن مبادىء فلسفته يجب أن تنبثق في تطورها النسقي (٣) .

---

(1) Sahakian, William, S. : Ideas of the Great Philosophers, Barnes & Noble Books, A Division of Harper & Row, Publishers. London; 1966, p. 141.

(2) Findlay, J. N, Hegel : A Re-Examination. p. 23.

(3) Ibid., p. 34.

يقرر « هيبوليت أن أحدا من الباحثين لا يستطيع أن يتجاهل صعوبه تفسير فلسفة هيجل ، وفى رأيه أن سر هذه الصعوبه ترجع فى أغلبها إلى الطابع المتنوع للمؤلفات التى وصلتنا عن هيجل . والواقع - كما يؤكد هيبوليت - أن التفكير فى التاريخ الإنسانى وفى المضمون الروحى لهذا التاريخ هو نقطة البدايه فى فلسفه هيجل . ويأتى كل كتبه المتأخرة عقب ذلك لتدعيم هذه الحقيقه. ويشغل التاريخ فى فلسفة هيجل مجـــالا رحبا لاستعراض معظم جوانب فلسفته ، بحيث تصبح شيئا فشيئا مألوفة للقارىء عند تفصيلها بعـــد ذلك . وليس أدل على ذلك من ارتباط فكرة التاريخ نفسها عند هيجل بالجدل وبالمنطق وبالفكر الموضـوعى وبالأفكار الإجتماعية والأخـلاقية وبالطبيعة وبالأحداث وبالحرية ، فيكاد يؤدى الحديث عن فلسفة التاريخ عند هيجل إلى اثارة معظم عناصـر الفلسفة الهيجليـــة (١) .

ويذهب هيجل نفسه فى كتابه « دروس حـول تاريخ الفلسفة » إلى أن المذاهب الفكرية تعتبر كمراحل متتابعة لتطور واحد . تطور الفكر الإنســانى المتقدم جدليا على مر العصور . وفلسفة هيجل هى نتاج وحصلة لهذا التطـور : فهى تضم مـــآثر المذاهب والأفكار السابقة عليها وتجمعها فى مذهب أخير ، يستوعبها جميعا فى اطار من التركيب الأعلى . وهذا يعنى اعتراف من جانب هيجل بأن نظريته نفسها مشروطه تاريخيا ، وأنه لا يمكن فهمها فلا الا بمقابلتها مع مقدمتها (٢) .

---

(١) عبد الفتاح الديدى : هيجل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨، ص ١١٨ .

(٢) رينيه سرو وجاك دونت : هيجل ، الترجمة العربية، ص ص ٢٥-٢٦ .

لقد كان هيجل ينظر إلى الفلسفة دواما . لا على أنها علم خاص ، بل على أنها الصيغة النهائيه للمعرفه البشريه . وكلما ازداد هيجـــل ادراكا للفكرة القائلة بأن المتناقضات تسرى على الواقع بطريقة شموليه ، برز الطابع الفلسفى لبحثه بصورة أوضح - اذ لم تعد تستطيع تقديم المبادىء الكفيلة بحل هذه المتناقضات سوى أعم مبادىء المعرفة . وظلت تصورات هيجل ، فى نفس الوقت - حتى أقوى هذه التصورات تجـــريدا - محتفظه بالدلاله العينيه للمسائل التى عالجها . . فكانت الفلسفه فى رأيه رساله تاريخيه - تقوم بتقديم تحليل شامل للمتناقضات السائدة فى الواقع ، وإثبات امكان الجمع بينها . . ولقد انبثق الجدل من رأى هيجل القائل بأن الواقع نسيج من المتناقضات .

حقا أن كتابات الشباب اللاهوتيه ، كانت لا تزال تضع فوق الجدل غلالة لاهوتية ، ولكن حتى فى هـــذه الكتابات يستطيع المرء أن يهتدى إلى البدايات الفلسفيه للتحليل الفلسفى (١) .

يقول Stace : « ان مبدأ هيجل فى التوحيد بين الضدين يعد عملا من أعظم الأعمال جرأة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وهى جرأة ضروريه ولها ما يبررها ان كان على الفلسفة أن تحل مشكلاتها القديمه » (٢) .

لقد عجزت فلسفات : الإيليين والفيدانتا والأفلاطونيه المحدثه ، واسبينوزا عن اقرار هذا المبدأ صراحه وتحقيقه . وهذا هو السبب فى أنها فشلت جميعها

---

(١) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) الترجمة العربية ، ص ص ٥٧ - ٥٨

(2) Stace, W.T. The Philosophy of Hegel, p. 94

فى حل الثنائيه القديمه فى الفلسفه : فقد ذهبت إلى القــول بأن الكثرة تخرج من الواحد ، أو أنها هى الواحد . ولكن كيف يكون الأمر على هذا النحو ما دام الكثرة والواحد ضدين ، وما دام الكثرة ليس هى الواحد ؟ ومن ثم فان الكثرة لم تخرج ولا يمكن أن تخرج من الواحد . ولم تذهب هذه الفلسفات أبعد من هذه التناقضات الظاهرة ، بل أن بعض الفلاسفة أيد وجود التعدد والكثرة ، ثم لم يجد بعد ذلك جسرا يعبر عليه إلى الوحدة، وهؤلاء هم الماديون . فى الوقت الذى بالغ فيه غيرهم فى تأييد الوحدة ، ولم يجد جسرا يعبر عليه إلى التعدد ، وهؤلاء هم أصحاب مذاهب وحدة الوجود ، والصوفية ، والمثاليون ، والتجريديون . ولقد كان تاريخ الفلسفة عبارة عن تأرجح مستمر بين هذين الاتجاهين . فكل منها ينتهى بالضرورة إلى الثنائيه (١) .

ومن هنا كانت مهمة الفلسفة الحقيقية - فى نظـر هيجل - هى احتواء كل الثنائيات - الروح والمـاده ، النفس والبدن ، والحريه فى مقابل الضروره ، والوجود فى مقابل اللاوجود - وذلك بالكشف عن حقيقة المطلق ، باعتباره وحدة الذات والموضوع ، ومؤلفا من الوجود واللاوجود ، لأنه مزيج من الوجود والعدم ، بل من الشعور واللاشعور .. (٢) . ويقوم العقل بحل هذه التناقضات فى مركب أعلى ، ويعيد الاختلافات إلى الهوية . غير أن هذه الهوية ليست هوية مجـردة فارغة من أى مضمون : انها هوية عينية مشخصة تحتوى وتطرح وتطوز فى ذاتها اختلافاتها الداخلية وهذا هو جوهر الجدل كما فهمه

---

(1) Ibid., p. 95.

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ٦٦.

هيجل - انه مواجهة الموضوع فى سمته المباشرة أولا ، ثم ملاحظة انعطافه المفاجىء الظهور بشكل آخر يناقض الشكل الاول . وأخيراً إدراكه باعتباره الهوية العينية لهذه السمات المتناقضة . ان كل شىء ، داخل الاشياء والفكر ، يتقدم على هذا المنوال ، بواسطة التناقضات التى تحل كل مرة فى تركيبات تنبثق عنها تناقضات جديدة . وهذه الحركة الجدلية هى تطور ينقل الكائن من حالة فقيرة ومجردة نسبيا إلى حالة أكثر غنى وعينية . وكل فكرة تحوى فى ذاتها نفيها الخاص الذى يجعلها تتحول إلى فكره أخرى تنفى نفسها أيضا ، فيظهر عندئذ أن هاتين الفكرتين ما هما سوى لحظتين فى فكره ثالثة تحتويها وترفعهما إلى وحده أعلى (١). ومثل هذا الجهد يقتضى بطبيعة الحال أن يصطنع منهجا جديدا لايكون تحليليا فقط ولا تركيبيا فقط ، بل يكون بمثابة مسايره لتطور العقل نفسه فى التغلب التدريجى على شتى التناقضات ونزوعه المستمر نحو تحقيق وحدة ، تضم فى ثناياها كافة ضروب التعارض .

ومن ثم فليست الفلسفة - وى تلك النظرية الكلية المذهبية التى يبدأ من النسق العام . لكى تفهم كل شىء ابتداء من علاقته بذلك النسق العام . واذا كانت لفكرة « المطلق » أهمية كبرى فى الفلسفة ، فذلك لأن هذا النسق العام يمثل دائرة مغلقة على ذاتها ، بينما يبدو المطلق باطنا فى ذاته ، وان كان فى حاجة دائما الى معارضة ذاته من أجل التحقق فى صميم عالم الصيرورة . ذلك لان الموجود لا يمكن أن يظل قابعا فى ذاته ، بل هو لابد من أن يباين داته لكى يستحيل الى ذلك « الآخر » الذى لاقيام له بدونه (٢) .

---

(١) رينيه سرو وجاك دونت : هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٣٠ .

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ٦٧ .

يقول ولاس Wallace : ان مايريد أن يقوله هيجل ليس جديدا ولا هو مذهبا خاصا ، انما هو فلسفة كلية عامة Universal ، تداولتها الأجيال من عصر الى عصر ، تارة بشكل واسع ، وتارة بشكل ضيق ، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير ، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها ، فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو ، (١) .

ولكن أيعنى ذلك أن الفلسفة الهيجلية لم تكن سوى صورة مكررة أو تلخيصا ميسرا للفلسفات السابقة عليها، ومن ثم يكون هيجل مجرد تابعا ومقلدا وناقلا عن الفلاسفة القدامى . وبالتالى تنتفى عنه صفة الأصالة والابتكار .

لاشك أن هيجل قدنهل من معين الفلسفات والمذاهب السابقةعليه واستوعب فى بوتقته الفكرية كل التيارات الثقافية ، الا أنه مع ذلك لم يخضع قط لتيارا من التيارات التى تأثر بها ، انما استطاع فى براعة عجيبة أن يمارس احدى أفكار المنهج الجدلى وهى فكرة « الاغتراب الذاتى » . فكان يلقى بنفسه فى تيار العصر ليتشرب أهم اتجاهاته ، وينفذ الى أعماق الحياة يسبر أغوارها السحيقة.متجولا فى عصور التاريخ المختلفة،ويعيش فى عوالم عقلية متباينة ، ولكنه مع ذلك كان قادرا على « الانسلاخ »من هذا كله دون أن يسمح لأى منها أن يقتلعه من جذوره. ولهذا فلم يستطع تيار من التيارات مهمابلغت قوته أن يسيطر عليه ويطويه تحت جناحه ، وانما كانت لديه قوة فائقة فى أن تعود من جولاته ويظل دائما هو نفسه هيجل (٢) . وهذا هو ماعبر عنه « رايت Wright» بقوله : « لقد نجح هيجل

---

(1) Stace, W. T.. The Philosophy of Hegel, p. 3

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٩٦ .

في نهاية الأمر على اعطاء العالم نسقا من المثالية أكثر شمولا ومعقولية » (١) .

والواقع أن فلسفة هيجل ليست شيئا عترعه ببساطة من العدم ثم زج به كيفما اتفق في عالم مجهول ، انها نتاج مجموعة من العصور تضرب بجذور عميقة الغور في الماضي البعيد ، أو هي حكمة السنين تراكمت بعضها فوق بعض فكونت الصورة النهائية للفلسفة الكلية . ولكن لايعنى هذا أن هيجل كان مجرد ناقل أمين للتراث الفكري والفلسفي ، أو اقتصر دوره على مجرد جمع وتسجيل هذا الكم الهائل من حصيلة التجربة الانسانية عبر تاريخها الطويل ، بل على الرغم من ذلك كله فان هيجل المفكر النسابه الأصيل العميق ، وأن كانت أصالته لاتعنى الجدة فحسب لأنها جديدة وقديمة في آن واحد. فهي تتعرف على الحقيقة الماضية كلها . تستوعبها،ثم تمضى فتتجاوزها،ومن ثم فهي لاتقف من الفلسفات الأخرى موقف العداء أو الهدم . ولكنها ترى في منها جانب أو عدة جوانب من الحقيقة ، يجب التعرف عليها والتشبع بها ، وهي لهذا السبب كانت فلسفة كلية حقيقية .

ثالثا : تعقيب ومناقشة

الواقع أن استخدام الجدل كوسيلة عرض «لدراما Drama» تاريخ الافكار يمكن أن نوضحها بسهوله . وكلنا يعرف أن الآراء الخاصة بالطبيعة الانسانية والتربية والسياسة والتي يعتبرها أحد الأجيال على انها ذات درجة عالية من الصدق والثبات ، قد رفضت باعتبارها تبسيطات دوجماطيقية بالنسبة لجيل آخر .

وعلى أية حال فلم يكن الجدل عند هيجل مجرد تحذير موجها ضد

(1) Wright William Kellay, A History of Modern Philosophy, p. 316.

الدوجماطيقية أو هو وسيلة لعرض الأفكار ، بقدر ماكان منهجا دقيقا للبرهنة Arguing ، . ومع ذلك يفشل هيجل فى تجسيد هذا الادعاء Claim ، بصورة مقنعة ، باعتباره تخريجات Diverges ، تطبيقية لنظريته لقد تصدت التعليقات الذكية للجدل ، كهؤلاء النقاد الذين اتهموا هيجل بالغموض المقصود والمتعمد .

والآن ننتقل من الحديث عن منهج هيجل الى هدفه والذى يرمى الى اقامة نسقا فلسفيا موحدا Unified ، . وفى سبيل تحقيق خطته كان عليه :

أولا — أن يتخلص من الأشياء الأخرى التى تكتنف العقل ويتعذر عليه اختزالها . هى أيضا روح فحسب على مستوى من الاضطراب و « اللاشعور Unconsciousness ، الذى تستطيع عملية تطور الروح ازالته

ثانيا — ان يرفض التمييز بين منطقتين ، احداهما وهى التى يسيطر فيها العقل على موضوعاته بنجاح ، أما الأخرى فهى المنطقة التى يتخبط فيها فحسب ، من غير أن يوطد الارضية التى تقف عليها أقدامه .

وهنا نرى هيجل يعيد الثقة الكاملة فى عمل العقل الذى قد يتسم بالاقتراب من اسبينوزا ، ولكن إذا ماتضمن العقل فى ذاته على تناقضات - كما أشار كانط - فينبغى على هذا الاساس أن يعكس الطبيعة المجردة الحقيقة .

ونخلص من ذلك الى أن النتيجة هى جدليا ، المثالية الواحدية Monistic وهى مثالية واحدية لانه ليس هناك سوى نوع واحد من الحقيقة الا وهو العقل أو الروح . أما بالنسبة لكونها جدلية فذلك لان العقل المطلق أو الروح ، الذى هو « الحقيقة المنفردة Sole Reality ،» يتقدم تجاه المعرفة الواضحة بذاتها

من خلال مراحل، بحيث يتحرك من موقف الى نقيضه ومن ذلك المكان الى النتيجة التى تضم وتجسد الرؤى Insights المتضمنة فى كل مرحلة ومن ثم تكون هذه النتيجة أو المركب هو الآخر متناقضا، مرة أخرى، وهكذا تواصل عملية التوضيح Elucidation سيرها — بينما توجد قوى غير عاقلة Irrational منهمكة فى العمل داخل الحقيقة، وهـــذه القوى تنتمى وتتفق مع «النموذج المعقول Rational Pattern»، ونصل فى النهاية الى المحصلة الآتية :

«ماهو حقيقى واقعى، وما هو واقعى حقيقى»

يصور النسق الهيجلى موقفا متطرفا بحيث أصبح مركزا لاثارة الهجوم عليه من اتجاهات كثيرة ـ ومع أن «ماركس» قد قبل الجدل الهيجلى واستخدمه فى تفسير الأمور الانسانية، الا أنه قد استبدل مثالية هيجل بالمذهب المـــادى. فيذهب ماركس فى كتابه «نقد الاقتصاد السيـــاسى Critique of Political Economy الى ان العلاقات الانتاجية التى تشكل البنـــاء الاقتصادى هى القاعدة والاساس الحقيقى الذى يقوم عليه البناءات الفوقيـــة Superstructures القانونية والسياسية .

كما رفض شوبنهاور المذهب العقلى وما يشعر أنه تفاؤلية لطيفة Complacent Optimism . فلا يوجد عقل فى لب الحقيقـــة . بل كل ماهنالك هى الارادة المناضلة العمياء والتى تعبر عن نفسهـــا الى أدنى مستوى فى القوانين التى تحكم الاجسام الفيزيقية، واكثر من ذلك، فى غرائز الانســان والحيوان، ولاتزال على مستوى أعلى، فيما نسميه ارادتنا . بل انها — على كل المستويات — تقدم نضالا غير عاقلا، وهو مايؤدى الى تدمير وابادة متبادلة، إذا ماأراد المرء بلوغ الحقيقة الجوهرية التى تتوارى خلف المظهر الخارجى للوجود الفردى المستقل Individuality

ويصدد الاتجاه الثالث من هجوم ، كيركجارد ، الذى يرفض باسم الشخصية الفردية ، المتعذر اختزالها Irreducible ، والقيمة الفردية للوجود المشخص Personality ، أقول يرفض امكانية اقامة نسق للحقيقة .

والواقع أننا ، ورثة Heirs ، هذا التاريخ الطويل من التأمل ازاء الحقيقة ووسائل معرفتها. فالحركة الفلسفية التى سادت العالم ، الانجلوسكسونى Anglo-Saxon وهى عادة ماتوصف على أنها تحليلا لغويا ، تضرب بجذورها فى التقاليد التجريبية ، بل أنها تدين الى حد ما الى كانط أيضا . كذلك الوجودية والتى توالى تأثيرها خصوصا ، فى المانيا وفرنسا وسائر البلدان الاوربية الأخرى مدينة بعمق الى كيركجارد . أما الماركسية فقد امتد تأثيرها على كل الكرة الأرضية .

وعلى أية حال فان لكل نسق من الأنساق الفلسفية العظمى فى الماضى بعض المؤيدين والأنصار . فنجد الأفلاطونيين والارسطاطاليسيين والاسبينوزيين والكانطيين والهيجليين (١) .

ان فكرة هيجل عن التاريخ باعتباره الموضح للروح المطلقة تجاه معقولية أعظم فى الدين والفكر والعلم والمؤسسات السياسية - هذه الفكرة حفزت الجهد الخاص لفهم الارتباط بين الأحداث ، فلقد ساهمت هذه الفكرة بزيادة الوعى بالعلاقات بين الظواهر التاريخية المختلفة - بين الفن والدين مثلا - وجعلتنا نبحث عن ، نموذج Pattern ، قابل للفهم حتى بين القوى الغير منطقية المتصارعة (تماما مثل أهداف علم النفس الخاصة التى ترمى الى تقديم تفسير منطقى حتى

---

(1) Rickhman. H.P., The Use of Philosophy, pp. 68-69.

لظاهرة الجنون Madness ، (١) .

ويجب أن نشير الى أن المذهب الهيجلى لا يحمل فقط التيارات المضمرة للمذهب الكلبى Cynicism ، *اللاأخلاقى بقبوله كل ما حدث باعتباره صحيحا ومعقولا، ولكنه أيضا ينزع الى ان يضيف على مجرى الأحداث تركيبا متنافرها قابل للتحريف Distorts دون سابق انذار .

والواقع أننى أشير هنا وبصورة خاصة الى العملية الجدلية ،إذ أن نقطة الانطلاق Waltz Step أو الحركة ذات الثلاث مراحل للتاريخ والتى تبدأ من الفكرة Thesis مرورا بالنقيض Antithesis الى المركب Synthesis ، يمكن تفسير هذه النظرية ببساطة تامة ـ فغالبا ما يمكن وصف أى تعاقب من الأحداث المتصلة باستخدام الجدل . فنواجه بموقف أو بآخر والذى تطلق عليه ، الفكرة Thesis . وعندما تحقق بعض امكانياتها المستترة Submerged ، تكون قد ألغيت أو انتفت Superseded ، وذلك هو النقيض Antithesis ونحصل فى النهاية على نتائج لحالة جديدة ــ وهى تضم العناصر القديمة والجديدة ، وهذا هو المركب Synthesis . . وبتطبيق هذا على التاريخ فانه يعنى أن كل مرحلة تحتوى فى طياتها على امكانات مضمرة تظهر ثم تسلب لكى يتم التوحيد بينهما .

---

(1) Ibid., p.205.

* وهو مذهب تقوم تعاليمه على احتقار المواضعات الاجتماعية والزهد فى الذات ، وعلى التزام قانون الطبيعة ، والقول بأن الفضيلة هى الخير الوحيد ، وقد يطلق الكلبى على كل منكر للمبادىء المقررة .

وانصافا لهيجل الذى عانى كثيرا من الطعن يجب أن نضيف أن الجدل على يديه قد ســاعد على تصور دراما التاريخ ، كما أن عمله قد قدم اسهاما مثمرا الى تطور الاحساس التاريخى فى المانيا فى القرن التاسع عشر ، ولكنه يمكن أن يصبح لغة ميكانيكية فارغة (١) .

وهنـاك احدى المشكلات الصعبة التى تواجه الجدل الهيجلى وهى تتلخص فى نقطة البداية . مما جعل هيجل يختار أن تكون البداية هى تصور الوجود ، وهو الوجود المعطى مباشرة دون الرجوع الى أى شىء عــدد ، وهذا الوجود الغير معين يفترض فى الحال سلب الوجود . لان انعدام كل تعيين للوجود يوحى باللا وجود أو العدم Nichts » . وهنا يكون لدينا نقيض اللاوجود ــ الوجود .

وإذا دققنا النظر فى هذه المسألة نجد أن أساس الجدل قد انبثق عند أفلاطون فى محاورة بارمنيدس . ولكن فى حين أن الخلود الساكن للأفكار عند أفلاطون يقف فى سبيل حل هذه المعضلة فان هيجل يحاول حل هذه المسألة جدليا بحل المفارقة المتناقضة عن طريق الافتراح بأن كلا من مقولتى الوجود واللاوجود ــ أو بالأحرى العــدم ــ تنحلان وتنسخان فى مركب أعلى هو الصيرورة Werden ، وأن حقيقة كل من الوجود واللاوجود تؤسس وجودها الفعلى فى الصيرورة (٢) .

---

(1) Ibid., p. 207.

(2) Friedrich, Carl J.. The Philosophy of Hegel. Random H[illegible] Canada Ltd., U.S A., New York, 1954, P.XLII.

ثبت المراجع

أولا: المراجع العربية

١ - القرآن الكريـــــم .

٢ - ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، جـ١، دار المعارف، القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٧٦ .

٣ - ابـــن رشـــد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة - تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٥ .

٤ - ابن خلـــدون : مقدمة ابن خلدون - تحقيق على عبد الواحد وافى، جـ٣، لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٦٠.

٥ - أحمد إبراهيم الشريف : الحتم والحرية فى القانون العلمى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

٦ - أحمد أمين وزكى نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، جـ١، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٩ .

٧ - اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١ .

٨ - البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة (فلاسفة الإسلام الأسبقين) ، جـ١، مطبعة دار نشر الثقافة، الأسكندرية ١٩٥٠ .

٩ - بارودى ده : المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب ومراجعة ابراهيم بيومى مدكور، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٥٨ .



١٠ - برجسون هنرى : رسالة فى معطيات الوجدان البديهية ، ترجمة كمال يوسف الحاج ، منشورات كنوز الفكر الغربى، بيروت ١٩٤٥ .

١١ - بوترو أميل: العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ .

١٢ - توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤.

١٣ - حبيب الشارونى : بين برجسون وسارتر - أزمة الحرية ، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣ .

١٤ - حبيب الشارونى : من الله إلى الإنسان، مقالة مستخرجة من مجلة جامعة القاهرة بالخرطوم، العدد الرابع، عام ١٩٧٣.

١٥ - بيك د. ستانلى : بساطة العلم، ترجمة زكريا فهمى، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧ .

١٦ - ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٩٣٠ .

١٧ - .... : مبادئ الفلسفة ، ترجمع عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .

١٨ - .... : التأملات فى الفلسفة الأولى ، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩ .

١٩ - رسل برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية ـ الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة ، ترجمة محمد فتحى الشنيطى . الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧ .

٢٠ - .... : نحو عالم أفضل، ترجمة ومراجعة درينى خشبه وعبد الكريم أحمد، دار المعرفة العالمية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٦ .

٢١ - ريد هيربرت : التربية عن طريق الفن، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ومراجعة مصطفي طه حبيب ، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، القاهرة ١٩٧٠ .

٢٢ - زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ، مكتبة مصر، القاهرة الطبعة الثالثة، ١٩٧٢ .

٢٣ - زكى نجيب محمود: الجبر الذاتى، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة زكى نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ .

٢٤ - سيد ابراهيم الجبار : دراسات فى تاريخ الفكر التربوى، مكتبة غريب، القاهرة ١٩٧٧ .

٢٥ - عبد الفتاح حسنين العدوى: الديمقراطية وفكرة الدولة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٤ .

٢٦ - عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، القاهرة ١٩٧١ .

٢٧ - عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة الطبعة السادسة ١٩٦٩ .

٢٨ - عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١ .

٢٩ - عزمى إسلام : جون لوك، دار المعرفة بمصر، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٠ - على عبد المعطى محمد، ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار الكتب الجامعية الأسكندرية ١٩٧٢ .

٣١ - على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى، دار الجامعات المصرية، الأسكندرية ١٩٧٥ .

٣٢ - فال جان : طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدى محمود ومراجعة أبو العلا عفيفى، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧.

٣٣ - .... : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خورى، دار منشورات عويدات بلبنان،بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٨ .

٣٤ - فؤاد زكريا : اسبينوزا ، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٥ - كالسترماك : مشكلة الحرية فى التربية ، ترجمة أمين مرسى قنديل، جـ١، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٤٩ .

٣٦ - كواريه الكسندر : ثلاثة دروس في ديكارت، ترجمة أمين مرسى قنديل ، جـ١، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٣٧ .

٣٧ - كوليه أزفلد : المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥ .

٣٨ - كريسون أندريه : ديكارت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت ١٩٥٦ .

٣٩- كريسون أندريه : ديكارت، ترجمة حسن شحاته سعفان ومراجعة محمد غنيمى هلال، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦١.

٤٠ - .... : اسبينوزا : ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار ، بيروت عام ١٩٦٦ .

٤١ - .... : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو ذكرى، جـ١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٥٢ .

٤٢ - كيمني جون : الفيلسوف والعلم، ترجمة أمين شريف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٥ .

٤٣ - لستر سميث و . أ. : التعليم - بحث تمهيدى ، ترجمة رمزى مفتاح ومراجعة حامد عمار، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٦٣ .

٤٤- ماهر عبد القادر محمد على : فلسفة العلوم- المنطق الاستقرائى، دار النهضة العربية ببيروت عام ١٩٨٤.

٤٥ - محمد عبد الهادى عفيفى : فى أصول التربية (الأصول الفلسفية للتربية) ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ .

٤٦ - محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ، دار الكتب الجامعية، اسكندرية عام ١٩٦٩ .

٤٧-___________: الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية، بالاسكندرية عام ١٩٧٤.

٤٨ – محمد فتحى الشنيطى : وليم جيمس، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٥٧ .

٤٩ – .... : چون لوك، دار الطلبة العرب للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٨ .

٥٠ – .... : مقالة فى الفهم الإنسانى – تراث الإنسانية ، المجلد الرابع، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦ .

٥١ – محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى، منشورات جامعة بيروت العربية، بيروت ١٩٧٤ .

٥٢ – محمود قاسم : المنطقة ومناهج البحث ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة الطبعة الرابعة ١٩٦٦ .

٥٣ – مونييه رينيه : البحث عن الحقيقة (جوهرها – اشكالها – علاقتها بالحرية) ، ترجمة هشام الحسينى، منشورات دارمكتبة الحياة) بيروت ١٩٦٦ .

٥٤ – ميد هنتر : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٦٩ .

٥٥ – نازلى إسماعيل حسين: النقد فى عصر التنوير (أ. كنت) ، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٢ .

٥٦ – .... : الفلسفة الحديثة – رؤية جديدة، مكتبة الحرية الحديثة، القاهر ١٩٧٩ .

٥٧ – نجيب بلدى : ديكارت ، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٩ .

٥٨- هوسر آرنولد: فلسفة تاريخ الفن . ترجمة رمزى عبده جرجس ومراجعة زكى نجيب محمود . الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية. القاهرة ١٩٦٨.

٥٩- يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة . دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٨.

٦٠- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر . القاهرة عام ١٩٥٧.

٦١- القرآن الكريم

٦٢- أحمد محمود صبحى: فلسفة التاريخ ، مؤسسة الثقافة الجامعية .. الإسكندرية (بدون تاريخ)

٦٣- إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلى عند هيجل . دار المعارف . القاهرة . ١٩٦٨.

٦٤- ـــــــــــ: كير كجارد فى قبضة هيجل . مقالة مستخرجة من مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٦٧ ، سبتمبر ١٩٧٠.

٦٥- أندريه كريسون واميل بربيه: هيجل . ترجمة أحمد كوى . دار بيروت للطباعة والنشر . بيروت . ١٩٥٥.

٦٦- بول هـوى : المنطق وفلسفة العلوم . ترجمة فؤاد زكريا . دار نهضة مصر . القاهرة (بدون تاريخ).

٦٧- جان بول سارتر: الوجود والعدم . ترجمة عبد الرحمن بدوى . بيروت ١٩٦٦.

٦٨- ـــــــــ: الوجودية مذهب إنساني ، ترجمة كمال الحاج . منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت ، لبنان ١٩٨٧.

٦٩- ـــــــــ: نقد العقل الجدلى ، ترجمة عبد المنعم الحفنى . مكتبة مدبولى . القاهرة . ١٩٧٧.

٧٠- جان فـــال : طريق الفيلسوف ، ترجمة أحمد حمدى محمود . مؤسسة سجل العرب . القاهرة . ١٩٦٧.

٧١- جميل صليبـــا : المعجم الفلسفى. دار الكتاب اللبنانى. بيروت. ١٩٧١.

٧٢- جورج سبأين : تطور الفكر السياسى . كالكتاب الرابع . ترجمة على إبراهيم السيد . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧١.

٧٣- حبيب الشارونى: فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية . مكتبة الأنجلو القاهرة ، ١٩٧٤.

٧٤- داجوبرت د. رونز : فلسفة القرن العشرين ، ترجمة جوزيف عثمان نويه. مؤسسة سجل العرب . القاهرة ، ١٩٦٣.

٧٥- رينيه سرور وجاك دو ندت: هيجل ، ترجمة جوزيف سماحة . المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤.

٧٦- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية . دار المعارف . القاهرة . ١٩٥٦.

٧٧- ـــــــــ: مشكلة الإنسان . مكتبة مصر . القاهرة (بدون تاريخ).

٧٨- ـــــــــ: المشكلة الخلقية . مكتبة مصر . القاهرة . ١٩٧٥.

٧٩- ـــــــــ: مشكلة الفلسفة . مكتبة مصر . القاهرة . ١٩٧١.

٨٠- ـــــــــ: هيجل . مكتبة مصر . القاهرة ١٩٧٠.

٨١- سعد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ، ١٩٧٠.

٨٢- عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودى. دار الثقافة ببيروت. لبنان . ١٩٧٣.

٨٤- عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية . مكتبة الأنجلو. القاهرة، ١٩٦١.

٨٥- عبد الفتاح الديدى: هيجل . دار المعارف القاهرة . ١٩٦٨.

٨٦- على سامى النشار وآخرين: هيراقليس. دار المعارف. الإسكندرية. ١٩٦٩.

٨٧- على عبد المعطى محمد: بوزانكيت . دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية . ١٩٨٠.

٨٨- ____________: كير كجارد. دار المعرفة الجامعية.الإسكندرية. ١٩٨٠.

٨٩- محمد [illegible]بت الفندى: أصول المنطق الرياضى. دار النهضة العربية . بيروت. ١٩٧٢.

٩٠- ____________: مع الفيلسوف. دار النهضة العربية . بيروت ١٩٧٤.

٩١- محمد على أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية. ج١ . دار الجامعات المصرية. الإسكندرية. ١٩٧٤.

٩٢- ____________: أرسطو. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الإسكندرية. ١٩٧٤.

-٥- ____________: النظم الاشتراكية . دار المعارف . الإسكندرية. ١٩٦٧.

٩٤- هربرت هاركيوز: العقل والثورة(هيجل) . ترجمة فؤاد زكريا . المؤسسة العربية للنشر . بيروت. ١٩٧٩.

٩٥- هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها . ترجمة فؤاد زكريا. دار نهضة مصر . القاهرة. ١٩٦٩.

٩٦- دنرى لوفيفر: المنطق الجدلى. ترجمة إبراهيم فتحى . دار الفكر المعاصر. القاهرة. ١٩٧٨.

٩٧- هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ .جـ١. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة للنشر . القاهرة. ١٩٨٠.

٩٨-ولتر ستيس: فلسفة هيجل. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. ١٩٨٠.

٩٩- يوسف كرم: الفلسفة اليونانية. مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦٦.

١٠٠- ________: الفلسفة الحديثة . دار المعارف . القاهرة. ١٩٥٧.

ثانيا : المراجع الأجنبية :

Aaron, R.I., John Locke, Oxford University Press, London; 1937.

Ayer, A.J., Philosophical Essays, Macmillan & Co. LTD, [illegible]

______, [illegible] British Empirical [illegible], Locke, Berkeley, [illegible] J.S. Mill [illegible] [illegible]

______, The Foundations of empirical knowledge, Macmillan and Co., Limited, London; 1940.

Bridoux, A., Oevres et Lettres de Descartes, Pris; 1949.

Brehier, E., Histoire de la philosophie, Tom II, Librairie Felix, Paris; 1929.

Brubacher, John, **Modern Philosophies of Education MCgr.w-Hill book company, New York, London; 1969.**

Brahma, Nalini Kanta, Causality and Science, George Allen & Unwin LTD, London; 1939.

Buffaloe, Neal. D. & Throneberry, J.B., Principles of biology, Prentice hall of India, Private Limited, New Delhi, India; 1972.

Cottingham, John, Descartes, Conversation with Burman, Clarendon Press, Oxford, London; 1976.

Dunning, W.A., A History of Political theories from Luther to Montesquieu, The Macmillan Company & co., LTD, London; 1910.

Duran Will, Outlines of Philosophy-Plato to Russell, Ernest Benn Limited, London; 1962.

Edwards, Paul & Arthur Pap, A Modern Introduction to Philosophy, New York Collier-Macmillan LTD, London; 1973.

Flew, Antony, God & Philosophy, Hutchinson& Co., LTD, London; 1974.

Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, Longman Group Limited, London; 1971.

Glover, Jonathan, Responsibility, Routledge & Kegan Paul, London; 1972.

Grene, Marjorie, Spinoza, Anchor books, Garden City, New York; 1973.

Hampshire, Stuart, The Age of Reason, A Mentor book, Published by The New American Library, New York, 1956.

Haldane, Elizabeth S., & Ross, "Descartes and Spinoza", in Great books of the Western World, ed. by R.M. Hutchines, Vol. 31, The University of Chicago; 1952.

Hesse, Mary, B., "Francis Bacon" in **A Critical history of Western Philosophy**, ed. by D.J. O'Connor, Macmillan, London; 1964.

Hoffding, Harald, **A history of modern philosophy**, Macmillan, London, Vol. 1; 1935.

James, William, **The Will to Believe**, Dover Publications, Inc., New York; 1956.

Joachim, H.H., **A study of the Ethics of Spinoza**, At the clarendon Press, Oxford, 1901.

Keeling, S.v., **Descartes**, Oxford University Press, London; 1968.

Kamp Smith, N., **Descartes Philosophical Writings**, London; 1952.

Lemos, Ramon M., **Hobbes and Locke/Power and Consent**, The University of Georgia Press, Athens, U.S.A.; 1978.

Lewis, John, **History of Philosophy**, st. Paul's House Warwick lane, London; 1974.

Lillie, William, **An Introduction to Ethics**, University Paper Backs, by Methuen & Co., LTD. London & New York; 1957.

Locke, John. **Locke on Politics, Religion, and Education**, ed. by Cranston, maurice, London; 1965.

________. An essay Concerning Human Understanding. ed. by Pringle, A.S.-Pattison, Oxford; 1934.

________."An essay Concerning Human Understanding", In Great books of the Western world, ed. by R.M. Hutchins, Vol. 35, The University of Chicago; 1952.

Mackenzie, Donald, "Libertarianism and Necessitarianism", in Encyc. of Religion and Ethics, ed. by Hastings, James, Vol. 1, New York; 1914.

Marias, Julian, History of Philosophy, Dovor Publications, Inc., New York; 1967.

Mark, Thomas Carson, Spinoza's theor of Truth, Columbia University Press, New York & London; 1972.

Maxey, Chester. C., Political Philosophies, The Macmillan Company, New York; 1948.

Meyer, F., History of modern Philosophy, American book Company, New York; 19.

Morris, Hohn M., Descartes Dictionary, Philosophical Library, Inc., New York; 1971.

O'Connor, D.J., A Critical history of Western Philosophy, Macmillan, London; 1964.

————, D.J. An Introduction to the Philosophy of Education, Routledge & Kegan Paul, London; 1968.

Oppenheim, Felix E., "Freedom", in Encyc. of Social Sciences, ed. by sills, David L., Vol. 5, The Macmillan Company & The Free Press, New York collier-Macmillan Publishers, London; 1972.

Partridge, P.H., "Freedom", Encyc. of Philosophy, ed. by Edwards, Paul, Collier Macmillan, Vol. 3, London; 1972.

Peters, R.S., Ethics and Education, George Allen & Unwin LTD, U.S.A.; 1966.

Peterfreund, S.P. & Denise, T.C., contemporary Philosophy and Its origins, Chicago, London & New York; 1967.

Polanyi, M., The Logic of Liberty, Carter Lane, London; 1951.

Pollock, Frederick, Spinoza (his life and Philosophy), 2ed. American Scholar Publications, Inc., New York; 1966.

Russell, Bertrand, A history of Western Philosophy, Simon, New York; 1945.

————, An Outline of Philosophy, George Allen & Unwin LTD, London; 1970.

Ryan, John. K., Studies in Philosophy and the history of Philosphy, The Catholic University of America, Vol. 6, 1973.

Sahakian, William S. & Mabel Lewis, **John Locke**, A Division of G.K. Hall & Co., Boston, U.S.A; 1975.

Spinoza, "A Theologico-Political Treatise and A political treatise", ed. by Elwes, R.H.M., Dover Publications, Inc., New York, 1951.

Spinoza, "Ethics", in **Great book of the Western World**, ed. by R.M. Hutchins, Vol. 31, The University of Chicago; 1952.

Stephen A. Emery, **Encyc. International**, Grolier, University of North Caroline, New York, Vol. 17; 1970.

Stumf, Samuel Enoch, **History of philosophy: Socrates to Sartre**, 2ed. Mcgraw-Hill book company, Inc., New York & London; 1975.

Watling, J.I., "Descartes", in **A Critical history of Western Philosophy**, ed. by D.J.O'Connor, Macmillan, London; 1964.

William L. Kelly & andrew Tallon, **Readings in Philosophy of Man,** Mcgraw-Hill book Company, London; 1972.

Wilson, Francis Graham, **The elements of modern** Politics, Mcgraw-Hill boook Company, Inc., New York & London; 1936.

Wright, William Kellay, **A history of Modern** Philosophy, macmillan Company, New York; 1947.

- Adler, Mortimer J., Dialectic, Kegan Paul, London; 1927.

- Allen, E.L., Existentialism From Within, Routeledge & Kegan Paul LTD., London; 1953.

- Ayer, A.J. & Others, Men of Ideas, Jolly & Barber LTD, Rugby, London; 1978.

- Berki, R. N., Perspectives in the Marxian Critique of Hegel's Political Philosophy, in Hegel's Political Philosophy a Collection of New Essays, ed by Z. A. Pelczynski, Cambridge Uni. Press, London; 1976.

- Bloom, Harold, The Anxiety of Influence : A Theory of Poetry, Oxford University Press, New York, 1973.

- Brandt, F., Sren Kierkegaard; his Life and his Work, Translated by Det Danske Selskab, Printed in Denmark -Copenhagen; 1963.

- Burns, Edward Mcnall, Western Civilizations, W.W. Norton & Company Inc. New York; 1973.

- Collins, James The Mind of Kierkegaard,Socker and Warbug London; 1954.

- Croxall, T. H., Kierkegaard, Studies Lutter. Worth Press London; 1948

- Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, Sheed and Ward New York; 1963.

- Findlay, J. N., Hegel : A Re-Examination - George Allen & Unwin LTD, London; 1970.

— Friedrich. Carl J., The Philosophy of Hegel Random House of Canada LTD, U.S.A., New York; 1954

— Gadamer. Hans-Georg, Hegel's Dialectic, University Press, New Haven & London; 1976.

— Greer, Thomas. A Brief History of Western Man, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York; 1972.

— Hall, Roland, Dialectic, in Encyclopedia of Philosophy, ed. by Edwards Paul, Collier-Macmillan, Vol. 2, London; 1972

— Hegel, The Essential Writings- Edited by Frederick G. Weiss, Harper & Row, Publishers, Inc., U.S.A., New York; 1974.

— Hegel, The philosophy of History, Translated by C. J. Friedrich, Dover publications, Inc., New York, 1956.

— Hoffding, Harald, A History of Modern philosophy, Macmillan, Vol. 2, London; 1935.

— Hollingdale, R. J., Western philosophy, Kahn & Averill, London; 1979.

— Jolivet, R., Introduction to Kierkegaard, Translated by Frederick Muller, London; 1950.

— Kierkegaard, S., Either / Or, Oxford University press, Vol. 2, London; 1946.

— ———, Concluding Unscientific postscript, Translated by David F. Swenson & W. Lowrie. princeton, University press, London; 1950.

— ———, The Journals, Edited & translated by Alexander Dru, Oxford University press, Lonon; 1959.

— Kierkegaard, S., The Concept of Dread, Translated by W. Lowrie, Princeton University Press, London; 1957.

— ————, The Sickness Unto Death, Translated by Lowrie, Anchor Books, New York; 1954.

— ————, The Journals of Kierkegaard : 1834—1854, Translated by Alexander Dru, Fontana Books, London & Glasgow; 1958.

— Kojève, Alexandre, Introduction to Reading of Hegel, Cornell, University Press, London; 1969.

— Korner, Stepan, Fundamental Questions of Philosophy, Fletcher & Son Ltd, Norwich, Great Britain; 1971.

— Lauer, Quentin, Essays in Hegelian, Fordham University Press, New York; 1977.

— Mackintosh, R.D., Hegel and Hegelianism, T. & T. Clark, Edinburgh, Morrison and Gibb Limited, London, New York; 1903.

— MacIntyre, Alasdair, Hegel, University of Notredame Press, London; 1976.

— Marx, Werner, Hegel's Phenomenology of Spirit : A Commentary on the Praface and Introduction, Translated by Peter Heath, Harper & Row Publishers, Evanston, New York, London 1975.

— Mctaggart, John Mctaggart, Studies in Hegelian Dialectic, Cambridge at the University Press, 1896.

O'Connor, D. J., A Critical History of Western Philosophy, Macmillan, London 1964.

— Owens, Joseph. A History of Ancient Western Philosophy, Hall. Inc., New Jersey 1959.

— Peter Freund, S P. & Denise, T.C., Contemporary Philosophy and Its Origins, Chicago, London & New York 1957.

— Plamenatz, John, Man and Society, Longman Group Limited, London Vol 2, 1980.

— Popper, K.R., The Open Society and its Enemies, Routledge & Kegan Paul, London, Vol. 1, 1980.

— Rickman, H.P., The Use of Philosophy, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1973.

— Rohde, Peter, Kierkegaard, George Allen & Unwin, London 1963.

— Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy, George Allen & Unwin LTD., London 1981.

— Sahakian, William S., Ideas of the Great Philosophers, Bares & Noble Books, A Division of Herper & Row, Publishers, London 1966.

— Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, D. Reidel Publishing, Holland/Boston, U.S A. 1975.

Solomon, R.C, Hegel's Concept of «Geist», in Hegel Collections Critical Essays, ed. by Alasdair MacIntyre, Uni. of Notredame Press. London 1972.

— Stace, W.T, The Philosophy of Hegel, Dover Publications, Inc. New York 1955.

— Stumf, Samuel Enoch, History of Philosophy : From Socrates to Sartre, 2ed, McGraw-Hill Book Compny, Inc.: London; 1975.

— Taylor, Charles, Hegel, Cambridge University Press, London New York, Melbourne: 1977.

— Taylor, Mark C., Hegel and Kierkegaard University of California press, Berkeley and Los Angeles LTD, London; 1980.

— Thulstrup, Niels Kierkegaard's Relation to Hegel, princeton University press, New Jersey; 1980.

— Wahl, Jean, Etudes Kierkegaardiennes, Vrin, paris, 1949.

— ____________, La pensée de L'existence, Flammarion, paris, 1951.

— ____________, The philosophies of Existences, Translated by F. M.Lory, Routledge & Kegan paul, London, 1959.

— ____________, Traité Métaphysique, payot, paris, 1953.

— ____________, The philosopher's Way, Oxford University press, Inc., New York 1948.

— Wallace, William. The Logic of Hegel. Oxford University press, London 1931.

— Wright, William A History of Modern philosophy, Macmillan Company, New York; 1947.

— Wyschogrod, Micheal, Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan paul LTD, London, 1954.

— Young, William, Hegel's Dialectical Method University of London Library, The Craig press, London, 1972.